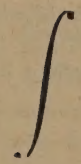
PENSAMIENTO

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACION E INFORMACION FILOSOFICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE FILOSOFIA DE LA COMPAÑIA DE JESUS EN ESPAÑA



UM. 31 JULIO-SEPTIEMBRE 1952 VOL. 8.
MADRID

SUMARIO

Pá

Interpretación optimista de la historia, por *José Hellín, S. J.* 2
Deber moral y validez jurídica, por *José M.ª Díez-Alegría, S. J.* 3
El nuevo Aristóteles de J. Zürcher, por *Eleuterio Elorduy, S. J.* 3

BIBLIOGRAFÍA [Siglas, p. 430].

I. LIBROS. *R. Martínez del Campo*: Philosophia moralis specialis.—*R. Jolivet*: Essai sur le problème et les conditions de la sincérité.—*M. F. Sciacca*: L'existence de Dieu.—*M. A. Fernández*: Filosofía práctica argentina.—*José M.ª de la Cruz*: Cuadernos íntimos: el mito de lo bello.—*A. Marc*: Psychologie réflexive.—*R. Hauser*: Psychologie als Lehre vom menschlichen Handeln.—*G. Morán*: Psychologia.—*G. Martin*: Wilhelm von Ockham.—*J. Dávila*: Introductio ad philosophiam et logica.—*F. G. J. Schelling*: La esencia de la libertad humana.—*A. Riekel*: Eidética.—*F. González Ríos*: Descartes, su mundo moral y religioso.—*D. Krech, R. S. Crutchfield*: Théorie et Problèmes de Psychologie sociale.—*P. Foulquié, G. Deladalle*: La Psychologie contemporaine.—*J. Bodin*: Oeuvres Philosophiques. — *J. Möller*: Existenzphilophie und katholische Theologie.—*F. J. von Rintelen*: Philosophie der Endlichkeit als Spiegel der Gegenwart.—*H. Leisegang*: Denkformen .

II. REVISTAS.—Introducción a la filosofía. Crítica. Filosofía de la ciencia. Metafísica. Teología natural. .....

III. LITERATURA FILOSÓFICA ESPAÑOLA E HISPANOAMERICANA .....

Crónica .....

Libras recibidos .....

DIRECCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE DIRECCIÓN.—*J. Echarri, S. J.*, de la Facultad de Oña (Burgos). *J. Hellín, S. J.*, de la Facultad de Chamartín (Madrid).—*S. Cuesta, S. J.*, la Facultad de la Universidad Pontificia de Comillas (Santander).—*J. Ro Gironella, S. J.*, de la Facultad de San Cugat (Barcelona).

SECRETARIADO DE REDACCIÓN. — Originales, libros para recensión, revistas canje, consultas:

Ramón Ceñal, S. J.—Pablo Aranda, 3.—Madrid (6).

SUSCRIPCIÓN.—Precios para 1952:

España	69
Extranjero	90
Número suelto	25
Número atrasado	30

ADMINISTRACIÓN.—Suscripciones, pagos, giros, pedidos, publicidad:

Ediciones FAX.—Calle de Zurbano, 80.—Apartado 8.001.—Mad

NTERPRETACION OPTIMISTA DE LA HISTORIA

El espectador que contempla el mun-
, así en su estructura de conjunto como en la evolución sucesiva de los
mpos y en su acontecer histórico, queda espantado ante la magnitud de
s bienes y de los males que se presentan a su mirada. Esta materia se
esta a amplificaciones apocalípticas o edénicas. Un alma pesimista
lamente atendería a los males, y creería que la ley, que rige así la
tructura como la evolución histórica, es el pesimismo. Un alma opti-
sta, por el contrario, fijaría su mirada en la infinita muchedumbre de
enes que presenta así el mundo irracional, con sus bellezas, complicacio-
s y misterios, como el mundo racional en sus múltiples aspectos del arte,
la política, de la ciencia, de la cultura religiosa o de las intervenciones
nifiestas de la divinidad en la incesante lucha contra el mal y en la
igosa ascensión a la perfección moral y a la felicidad.

Pero prescindiendo de temperamentos pesimistas u optimistas, surge
problema metafísico y ontológico de cuál es la perfección de este
ndo y cuál es la ley que rige, así en su estructura simultánea como en
acontecer histórico con respecto a la presencia de bienes y de males.

Cinco son las soluciones principales que se han dado a este proble-
, lo cual significa la asiduidad con que se piensa en él. La primera es
del pesimismo; la segunda es la del optimismo absoluto de Leibniz;
tercera es la del optimismo relativo rígido; la cuarta es la del opti-
mo relativo mitigado, y, por fin, la quinta es la del optimismo simple,
parece la solución verdadera [1].

A la solución del pesimismo no hay por qué darle mucho espacio.
uro Schopenhauer, imitando a los budistas y brahmanes, dice que
mundo es el peor de todos los posibles, porque el mundo, en su alo-
a evolución, no regida por fin ni por idea alguna, llegó a alcanzar
conciencia, y con esto hubo conciencia del dolor. Schopenhauer es

---

[1] MICHELET: *Volonté de Dieu* (L'Optimisme). DTC. 3337; J. HELLÍN: *Theolo-
Nat.*, pp. 693-703; BERAZA: *De Deo creante*, pp. 65, 703-711.

ateo, y no reconoce que todas las cosas han sido creadas por D
Pero en el momento en que se admite un Dios personal, libre y bu
se ve manifiestamente que el mundo, en cuanto salido de las mano
Dios, es fundamentalmente bueno, porque como efecto de Dios es
ticipación de la bondad de la causa, y como compuesto de seres ac
éstos tienden a participar de la bondad de Dios, cada uno segú
manera específica de ser. Más dignas de atención son las diversas
neras de optimismo que se han defendido en el curso de los tiempo
que rápidamente vamos a examinar para elegir la que nos parezca
aceptable, según la razón iluminada por la fe.

I. OPTIMISMO ABSOLUTO

El optimismo absoluto dice que este mundo es el mejor de t
los posibles. Ni Dios mismo pudo hacer o concebir mundo mejor qu
presente. Conceden que pudo haber cosas particulares mejores que
actuales; pero niegan que pudiera haber un conjunto mejor que
así en su estructura como en su acontecer sucesivo. También conc
que hay males particulares, y ésos gravísimos; pero dicen que esos
la condición absolutamente necesaria para que pueda haber un mu
mejor.

No se podrá comprender del todo la significación de este optim
si no ponemos de manifiesto las consecuencias que de él se deriva
que ellos admiten. El mundo sería peor que el presente si Rusi
hubiese cometido los desmanes que ha cometido y si no hubiese h
esas campañas para abolir el reconocimiento del verdadero Dio
mundo sería peor que el presente si todos conociesen y amasen a
y si todos los hombres se salvasen; el mundo sería peor que el pres
si en las ciudades se cometiesen menos cantidad de crímenos, si n
cometiesen tantas injusticias, sacrilegios y blasfemias y si no se
denasen eternamente tantos infelices. De aquí se entiende tambié
criterio que hemos de tener en la apreciación de los males que suce
de cada uno de los males que vemos, aun de los crímenes más es
dalosos, hemos de decir que estos suceden para el máximo bien del
verso.

Esta es la teoría patrocinada por Abelardo, el cardenal Nicolá
Cusa, Malebranche y, sobre todo, por Leibniz, y en su tanto po

---

[2] ROURE: *Pesimisme*, DAFC; D'ALÈS: *Providence*, DAFC (donde se trata
justificación de la permisión de males físicos y morales).

?. Ruiz de Montoya, con matices muy diversos que no podemos ahora xplicar. Atenderemos principalmente a la manera como lo defiende eibniz [3].

Los fundamentos en que se apoyan son, ante todo, *a priori*. La bonad de Dios es infinita, y, por tanto, ha de hacer lo mejor que esté a u alcance. Además Dios no puede hacer nada sin razón suficiente, y o puede haber razón alguna suficiente para escoger un plan que no ea el mejor de todos: el bien menor es ausencia de bien y, por tanto, n mal, y para elegir un mal nunca puede haber razón suficiente. En rcer lugar, si este mundo con sus males no fuera el mejor de todos ls posibles, no habría razón alguna que explicase la permisión del mal oral en el mundo. Si el mal moral, en las proporciones que vemos, es l condición necesaria para el mayor bien, ya está explicada esa perisión. Dios quiere el mayor bien, y como la condición para el mayor ien es el mal moral, se sigue que Dios ha de escoger un orden de coas en que haya esa cantidad de males. Mas si el mal no es la condión del mayor bien, ¿cómo se explica que Dios haya podido elegir un an en que haya tantos males? Dios prevería el mal y lo podría evitar cilísimamente, y, por otra parte, se dice que el mal no es necesario ra el mayor bien del universo; y en este caso, ¿cómo disculpar a Dios r no haberlo impedido? No dejan también de aducir en su favor testonios de autores eclesiásticos en los cuales se afirma que Dios ha cho todo aquello que el hombre puede pensar que es lo mejor; y así n Agustín afirma: "*quidquid tibi vera ratione melius occurrit, scias isse Deum, tamquam bonorum omnium conditorem*" (*De libero arbi-*, lib. 3, c. 5.) Finalmente dicen que, si Dios permitiese este infinito mulo de males, no podría obtener los bienes que con ocasión del pedo obtiene: no habría fortaleza de los mártires en las persecuciones

---

[3] Leibniz: *Essais de Teodicée*. Edit. Paul Janet (París, 1900); t. II, pp. 1-348. Vase lo perteneciente a nuestra materia en los números siguientes: 8-10, 23-25, 30, 1, 117, 119, 196, 201, 228. Parecida a la doctrina de Leibniz es la de Ruiz de Monca, cuyas son estas palabras: "En cuanto al fin, Dios siempre elige el mejor, y esto puede saber *a priori*: 'In hoc igitur Deus semper eligit optimum finem creaturaru, ita ut finis ille creatus, qui per scientiam simplicis intelligentiae proponitur esse perfectissimus... semper alliciat divinam voluntatem ut velit eum exsecutioni mandare; proptereaque, quamvis illius electio sit physice et absolute libera, nihilominus sit infallibilis et moraliter necessaria, quae est necessitas secundum quid et non simpliciter' (*De voluntate Dei*, d. 9, s. 3, n. 7). Y en el orden de los medios dice: "Non solum in ordine ad finem praefixum cum tali modo et mensura, sed etiam simpliciter et absolute comparatione totius universi cunctarum partium providentiae Deus semper et infallibiliter vult et facit quod est optimum in eo genere, cuius perfectio terminum habet" (*Ibid.*, s. 9, n. 4). Si infaliblemente se puede decir *a priori* que Dios hace siempre lo mejor, no se ve cómo se conserva la libertad divina, por más que el autor afirme que se conserva.

de los tiranos, ni la paciencia de los que sufren a los opresores injustos, Cristo habría dado los ejemplos heroicos de virtud que dió, ni Dios dría hacer ostensión de la justicia vindicativa condenando a los o tinados a las penas del infierno.

Todas estas razones las ilustran con algunas comparaciones creen eficacísimas para probar su intento. Dicen que el mundo es co un *espejo* en que se han de reflejar todos los atributos divinos, co son la paciencia y la clemencia con los pecadores y la ostensión de divina justicia en las penas del infierno. El mundo es como una *pales* en que se han de ejercitar toda suerte de virtudes, las cuales no se drían ejercitar sin tanto diluvio de pecados como se cometen; estas tudes son la fortaleza de los mártires, la paciencia de los oprimidos, penitencia de los pecadores. El mundo es como un *cuadro* precioso, cual no podría ser tan bello si no hubiera en él colores negros y so bras. El mundo es como un *espectáculo* variado, en que lo bueno puede aparecer sino por el contraste con las cosas malas que se m clan en él. El mundo es como un *cuerpo natural* que consta de par heterogéneas, el cual sería monstruoso si no constase de partes vile todo en él fueran partes nobles, como los ojos. El mundo consta de se *defectibles* y sería antinatural gobernarlo de modo que no hubiera d ciencias: esto sería gobernar el mundo y los hombres a fuerza de m gros y no naturalmente. Finalmente, el mundo es como una *lira*, y como en la lira, forzando una cuerda más que las otras se rompe armonía, así en el mundo, si se impidieran los males que hay, se r pería la armonía del conjunto.

No es difícil refutar este sistema.

Primeramente este sistema es *falso en sí*. Es evidente que puede ber un mundo mejor que el presente. El mundo es bueno única y clusivamente por participar de la bondad de Dios y por imitar su di esencia; mas la imitabilidad divina no se agota por grado alguno perfección que pueda haber en un mundo cualquiera; por consiguie dado un mundo cualquiera de determinado grado de perfección, pu haber otro mejor, y eso indefinadamente, sin que pueda haber ning que sea el tope de la divina potencia y sabiduría. O dicho de otra nera: aquel mundo es mejor en el que se da a Dios mayor gloria o tiva y formal, y es evidente que puede haber otro mundo en que s dé a Dios mayor gloria objetiva y mayor gloria formal: *mayor gl objetiva*, porque los beneficios de Dios a los hombres podrían ser may

ıtensiva y extensivamente; *mayor gloria formal*, porque es posible un ıundo en que hubiese mayor conocimiento y mayor amor de Dios, con ıayor ejercicio de virtudes y más acatamiento a todo lo que Dios manda desea [4].

En segundo lugar, este sistema encierra *muchos inconvenientes*. orque, ante todo, destruye la *libertad divina*. Según Leibniz no puede aber ninguna razón suficiente para elegir un bien menor o un plan que o sea el óptimo, y como Dios no tiene libertad alguna para obrar sin ızón suficiente, se sigue que no tiene libertad alguna para no elegir mejor: así que ni Dios tiene libertad para no crear, porque es mejor ear que lo contrario; ni tiene libertad para crear un mundo menos ieno, porque es mejor crear un mundo óptimo que un mundo no ptimo.

El segundo inconveniente es que en este sistema se atribuye a Dios *alicia moral*. Ellos enseñan que Dios ha de elegir el bien mayor, y omo para el bien mayor son prerrequisitos esenciales los males mora-s, se sigue que Dios ha de querer los males morales por lo menos directamente como prerrequisitos para el mayor bien. Según esta teo-a, Dios ha de querer un mundo en que haya fortaleza de mártires, ciencia en las opresiones, penitencia de pecadores y ostensión de la vina justicia, y como esto es absolutamente imposible sin pecados, ego Dios ha de querer los pecados. Y no se diga que Dios solamente rmite los males y no los quiere. En esta teoría, Dios quiere que haya ciencia, fortaleza, penitencia, y por eso desecha otros mundos en que haya estas cosas: luego no solamente permite, sino que quiere indi-ctamente lo que es necesario para esos fines, que son los pecados.

El tercer inconveniente es que atribuyen a Dios una *crueldad* insig-. Porque, según lo que llevamos dicho, Dios quiere una ordenación l mundo en que haya, entre otras cosas, manifestación de la divina sticia en castigos eternos; por consiguiente, ha de ordenar las cosas manera que haya pecadores que se obstinen en sus culpas para que pueda haber gente que sea condenada a tormentos eternos, y esta luntad encierra no solamente malicia moral, como se ha dicho, sino bién crueldad insigne.

Y estos mismos dos inconvenientes se advierten si examinamos las ngruencias con que quieren probar la tesis. En un cuadro bello no se rmiten, sino que se buscan las sombras: en un espectáculo variado se

---

S. THOMAS, 1 q. 25 a. 6 c. "Simpliciter autem loquendo, qualibet re a se (a Deo) facta, potest Deus facere aliam meliorem." SUÁREZ: DM., 30, 17, 19-23.

buscan las monstruosidades para que resalten más las bellezas; en u cuerpo natural se intentan las partes viles, como son los pies; luego hay paridad, en este mundo se ha de pretender que haya pecados, p lo menos de una manera indirecta, para que con ellos haya ocasión d fortaleza, de paciencia, de penitencia, de ostensión de la divina justici

En tercer lugar, este sistema *carece de pruebas.*

El primer argumento decía que no había razón suficiente para eleg un bien menor, ya que un bien menor es un mal. Pero no es verdad qu un bien menor sea un mal: es un bien que en presencia del mayor n pierde su bondad. Querer el bien menor por ser menor es querer un ma pero querer el bien menor, no por ser menor, sino por ser bien, no q querer un mal.

Cuando se dice que para querer una cosa se necesita una razó suficiente, y que ésta ha de ser el mayor bien, se da una razón mu equívoca. Hay que distinguir el poder elegir una cosa y elegirla de hech Para poder elegir una cosa se necesita una razón suficiente de parte d objeto, que es su bondad, y de parte de la voluntad, que es su aptitu para querer el bien, sea el que fuere. Para elegir de hecho una cos se necesita también una razón suficiente; pero ésta no se ha de toma de parte del objeto, sino de parte de la voluntad, presupuesta la ap tibilidad del objeto: cuando hay varios bienes que se pueden quere el querer de hecho una cosa y no otra es cosa exclusivamente de l voluntad, y la razón suficiente de querer una y no otra es solamente q acto de querer emanado de la actividad voluntaria, que pudo igualmen te hacer lo opuesto. Ni es imperfección para Dios el querer el menor bie Un ser que está sujeto a la perfectibilidad y que se ha de perfecciona con sus propios actos es algo imperfecto si no hace lo mejor; pero u ser que no está sujeto a la ley de la perfectibilidad, por ser en sí y absolutamente perfecto, no se hace imperfecto por no hacer el bie mayor posible, cosa que, por otra parte, es imposible en Dios, ya qu hecha cualquier obra exterior, puede hacer otra mejor indefinidament

El segundo argumento mencionaba dichos de los Padres en que s afirma que Dios hace siempre lo mejor posible. Esto se ha de entende según el contexto, en el sentido de que el mundo, en cuanto salido d las manos de Dios, no tiene reprensibilidad alguna, en contra de la doc trina de las maniqueos; y positivamente quieren decir que el mund por parte de la causa eficiente, final y ejemplar última, es lo mejor po sible, ya que esa causa última es Dios.

El cuarto argumento en que se apoyaban era que sin los pecado Dios no podría obtener tantos bienes como obtiene con ocasión de lo

pecados, y el mundo sería sumamente monótono, pues no podría haber fortaleza, paciencia, penitencia ni manifestación de la justicia vindicativa divina en el castigo eterno, ni hubiera venido Cristo, o, por lo menos, no podría haber sufrido muerte injusta con suma inocencia.

Muchos equívocos se encierran en esta objeción. Es cierto que no habría fortaleza de mártires, paciencia en las injusticias, penitencia de pecados, ostensión de la justicia vindicativa divina; pero estos bienes se podrían haber compensado con otros mayores. La excelencia de la virtud y de la gloria que se da a Dios consiste en el mayor conocimiento y en el mayor amor de Dios, y es evidente que sin tantos pecados podría haber habido mayor conocimiento y mayor amor de Dios. Ni es cierto que habría una monotonía reprensible en las virtudes si no hubiese paciencia, fortaleza, penitencia; puede haber infinita variedad de virtudes, como hay infinita variedad de rostros, sin necesidad de que para la variedad deleitosa haya rostros monstruosos. El objetante se olvida además de que el precio y estimabilidad de las virtudes no depende de la materia en que se ejercitan. La *penitencia* no es estimable precisamente porque presupone pecados que se hayan de detestar, sino por el amor que se tiene a la integridad de los derechos divinos, y ese amor se puede tener sin que precedan pecados. La *fortaleza* de Cristo no es laudable porque sufrió muerte precisamente de parte de hombres facinerosos, sino por la total entrega a la voluntad del Padre, y esta voluntad la pudo tener sin que hubiesen precedido pecados algunos. Ni es laudable por sí el ejercicio de la *justicia vindicativa,* sino solamente en el presupuesto de que hayan precedido pecados que Dios no quiere y que prohibe sinceramente. De lo contrario, habría que decir que es mejor aquella casa en que el padre de familia tiene que ejercitar la paciencia, la clemencia, la justicia vindicativa por los desmanes de la mujer, de los hijos y de los criados, que aquella casa en que el padre de familia solamente muestra largueza, bondad e intimidad con todos a causa de que todos cumplen con su oficio.

El quinto argumento para probar que este mundo es el mejor de todos los posibles era que el mundo consta de seres defectibles, y que si no se permiten las enormes deficiencias de ahora, el mundo se tendría que gobernar a fuerza de milagros y de intervenciones divinas extraordinarias, cosa que siempre es menos conveniente que el gobierno connatural de los seres. Pero este argumento prueba demasiado. Probaría que sería mejor un mundo no elevado al orden sobrenatural que este mundo elevado al orden sobrenatural, porque aquél se gobernaría más connaturalmente. Además se olvida cuál es la ley de la distribu-

ción de las gracias eficaces, con las cuales se evitarían tantísimos males morales como nos aquejan: la ley de la distribución de las gracias es solamente la que imponga el donador de ellas, ya que es cosa enteramente gratuita; si, pues, Dios hubiera dispuesto dar gracias eficaces a todos, esta sería la ley de su distribución y no habría en ello milagro estrictamente hablando, sino otra providencia distinta de la presente.

El último argumento en que más confiaban era que en la teoría del optimismo se da alguna explicación de la permisión del pecado: el pecado es la condición indispensable para el mayor bien; y como Dios ha de querer el mayor bien ha de elegir aquel mundo en que haya de haber pecados, y pecados en la proporción que ahora vemos. Y, por el contrario, si el pecado no es la condición para el mayor bien, no podemos excusar a Dios de haberlo permitido: Dios preveía el pecado y la ruina eterna de tantos y podría facilísimamente haber evitado estos males. ¿Cómo disculparle de haberlos permitido si no eran el prerrequisito para el mayor bien? Verdad es que la existencia del mal moral y de la ruina eterna de muchos no es cosa fácil de explicar. Pero, desde luego, no se explica bien en la teoría del optimismo absoluto; antes en ella se atribuye a Dios malicia moral y crueldad, como ya queda demostrado. En la sentencia que rechaza el optimismo absoluto se explica menos difícilmente.

Para explicar la permisión del pecado y de la ruina eterna de tantos hemos de distinguir la razón por qué *pudo* Dios, sin reprensión suya, permitir el pecado y la ruina y por qué *de hecho* eligió un orden en que previó el pecado.

La razón por qué *pudo* Dios elegir un mundo en que previó el pecado y la ruina es porque El, al crear al hombre, sólo pretendió que obrase libremente el bien, y para esto le proveyó de todos los medios que son su concurso indiferente para todo lo que él pueda hacer, la gracia actual y una ley sapientísima sancionada con premios inefables y con castigos horribles; si, a pesar de todo esto, se cometía el mal, Dios ya no era responsable, sino solamente la criatura, que pudo muy bien evitar el pecado o levantarse de él si lo cometía. En estas circunstancias Dios no estaba obligado por ningún título a evitar de hecho el pecado, porque sólo la criatura era la responsable y no El.

Si pasamos a examinar la razón por qué Dios permitió de hecho el pecado y la ruina, siéndole tan fácil evitarlo, hemos de decir que él lo permitió por sus altos juicios, porque quiso. La razón última de una elección jamás se ha de tomar del objeto o de los motivos, sino solamente de la voluntad. Puestos varios objetos capaces de ser elegidos sabiamente

por Dios, la razón de elegir uno determinado más bien que otro, solamente se debe a su voluntad, a la elección que libremente determina su actividad volitiva. El es el dueño absoluto de todo y a nosotros no nos queda otra actitud sino la de obedecer con suma resignación, sabiendo que si incurrimos en algún mal moral o en la ruina eterna, toda la culpa es solamente nuestra y de ninguna manera de Dios. El que se tira a un pozo profundo con plena deliberación, y pudiendo no haberse arrojado en él, estultamente se queja después de su suerte, él solo ha sido el autor de su ruina. Un señor riquísimo ve a un hombre miserable y, compadecido de él, le da cien millones para que viva honestamente y en buena posición; si después este miserable se da al juego y a los vicios y cae de nuevo en la miseria y en enfermedades, sería estultísimo si se quejase de aquel señor porque no le dió más millones, como fácilmente lo podía haber hecho: lo justo es que se culpe a sí solo por la miseria y la ruina en que ha caído. Es verdad que Dios preveía el pecado y la ruina; pero veía que eso no sucedería sino porque el hombre querría obrar mal pudiendo obrar bien y salvarse; obre el hombre bien y quiera salvarse, y entonces Dios hubiera previsto su felicidad eterna.

En esta explicación Dios no permite el pecado *con el fin* de obtener el bien de la penitencia o el bien de la ostensión de la divina justicia, porque si el fin que pretende es que haya penitencia y ostensión de su justicia vindicativa, ha de querer por fuerza indirectamente los prerrequisitos para ello, que son los pecados y la obstinación en ellos. Dios crea a los seres racionales para que hagan el bien, y con este fin los provee abundantísimamente de medios; pero ellos, contrariando los planes de Dios, hacen el pecado e incurren en la ruina. De esta manera sólo el hombre es culpable de su ruina, y Dios no tiene complicidad alguna en ella.

De lo expuesto se concluye que el optimismo absoluto es falso: Dios pudo hacer otros muchos mundos mejores que éste. La defensa del optimismo absoluto encierra muchos inconvenientes, como son atribuir a Dios malicia moral y crueldad insigne, y negar a Dios la libertad de ejercicio para crear o no crear, y de especificación para crear otro mundo distinto de éste. Por fin, carece de argumentos que lo justifiquen. Veamos ahora otra manera de optimismo que, según sus defensores, es preferible a la anterior.

II. OPTIMISMO RELATIVO RIGIDO

Esta teoría se llama, con razón o sin ella, la teoría optimista de Santo Tomás [5]. En ella se afirma que, ciertamente, Dios pudo no haber creado mundo alguno o haber creado otros muchos indefinidamente mejores que el actual, ya en cuanto a las substancias, ya en cuanto a los accidentes. Pero añade, y esto es lo que le caracteriza, que supuesta la creación de estas substancias, Dios tuvo que elegir la ordenación mejor posible de ellas. Ni Dios mismo pudo hacer ni excogitar una ordenación mejor que la que de hecho ha elegido. Pudo hacer Dios que cada una de las partes fuesen mejores accidentalmente, pero no pudo hacer una ordenación que en su conjunto y armonía fuese igual ni mejor que ésta.

Los corolarios que de esta teoría se siguen son exactamente iguales que en el optimismo absoluto, con la diferencia de que allí se decía que ni en cuanto a las substancias pudo Dios hacer un mundo mejor que éste, y la presente teoría dice que Dios pudo hacer mundos mejores que éste en cuanto a las substancias; pero añade que, creadas estas substancias, tuvo que elegir la mejor ordenación posible de ellas. Estos corolarios son los siguientes: Una ordenación del mundo que no contuviese la permisión de tantos pecados y la ruina eterna de tantas almas sería peor que la presente. Dado que hubiese de venir Cristo, es mejor una ordenación en que hubiese de morir para redimir pecados que aquella otra en que hubiese de venir solamente para ser el fin visible de la creación, para instruirnos con su doctrina y movernos con sus ejemplos de virtud. Si consideramos los acontecimientos humanos, tan desastrosos a veces, es mejor para el máximo bien del universo que hayan sucedido que el que se hubieran evitado. Y así es mejor que haya sucedido la separación del Oriente cristiano y de los países anglosajones de la Iglesia romana, la defección de Lutero y de Calvino, la Revolución francesa, la resistencia de los judíos a la conversión, la obstinación de los mahometanos en su secta, la muchedumbre de los pecados que se cometen en las grandes ciudades, la ruina de tantas almas, porque con ocasión de todas estas desgracias se han obtenido tantos bienes como no se pudieran haber obtenido con evitar tantos males [6].

---

[5] S. THOM., 1 q. 25, a. 6; *De pot.*, q. 3, a. 16 ad 17.

[6] Defienden este optimismo: ROZWADOWSKI: *De optimismo universali secundum S. Thomam: Gregorianum*, 17 (1936), 254-264; E. GISQUIÈRE: *Deus Dominus*, II (1950), 430-432; SERTILLANGES: *Dieu*, III, 299; BARAZA: *De Deo creante*, n. 1346 et passim.

Los fundamentos de esta teoría son parecidos a los del optimismo absoluto. El primero se toma de la sabiduría de Dios: Dios, supuestas estas substancias, ha de elegir la ordenación mejor de todas las posibles, como el buen jugador ha de hacer el mejor juego posible con las fichas que tiene en la mano [7]. Quieren, sin embargo, salvar la libertad divina para no elegir la ordenación presente, sino otra cualquiera [8].

El segundo lo toman de la autoridad de Santo Tomás. Santo Tomás dice expresamente: "*Dicendum quod universum, suppositis istis rebus, non potest esse melius, propter decentissimum ordinem his rebus attributum a Deo, in quo* (*ordine*) *bonum universi consistit*" (1, q. 25, a. 6 ad 3). Y más adelante: "*Deus et natura et quodcumque agens facit quod melius est in toto, sed non quod melius est in unaquaque parte, ut supra dictum est. Ipsum autem totum, quod est universitas creaturarum, melius et perfectius est si in eo sint quaedam quae e bono deficere possunt, quae interdum deficiunt*" (1, q. 47 a. 2).

El tercer argumento está tomado de la explicación del mal. Si el mal es la condición o prerrequisito del mayor bien, se explica que Dios, que ha de querer la mejor ordenación posible, haya de elegir el plan en que haya pecados y ruinas; mas si el pecado no es condición del mayor bien, no se ve explicación alguna de tal permisión del pecado y de la ruina de tantos: Dios previó tanto mal y lo pudo evitar, y este no es prerrequisito para el mayor bien. ¿Cómo excusar a Dios de haberlo permitido? [9].

El cuarto argumento lo toman de muchas comparaciones con que ilustran eficazmente la doctrina. El mundo es como un cuadro que ha de tener sombras, y como un espectáculo variado en que ha de haber monstruosidades para que resalte lo bueno; como una lira en la que, si se fuerza una cuerda más que las demás, se rompe la armonía; como un cuerpo humano, que sería monstruoso si sólo constase de partes nobles, etc. [10].

Esta teoría no merece censura alguna teológica, pero nos parece en sí tan inaceptable como la anterior. Para fundar nuestro juicio tendríamos que repetir las mismas consideraciones que hicimos en la teoría anterior.

Es posible una ordenación mejor que la presente, porque la bondad

---

[7] "On doit se reporter à la sagesse divine, qui une fois ses cartes en main, si l'on peut ainsi dire, ne peut faire que le meilleur jeu": P. Sertillanges, I, c.

[8] Rozwadowski, l. c., p. 264.

[9] Rozwadowski, l. c., p. 262.

[10] S. Thomas, 1, q. 18, a. 2 ad 3; 1, q. 22, a. 2 ad 3; I, q. 48, a. 2 ad 3; *Compendium Theologiae*, c. 142.

de toda disposición se funda en la imitabilidad de la divina esencia, y ésta no se agota por ningún grado finito de perfección. Alguien podría decir que la perfección de una ordenación de elementos determinados, como sería la del mundo, supuestas estas determinadas substancias, es de orden formal, como las figuras geométricas, y en éstas puede haber un máximo que no es posible sobrepasar. Pero la comparación no se ha de aceptar. La ordenación geométrica es puramente de orden material y cuantitativo; mas la ordenación del mundo de los seres racionales, de la cual se trata ante todo, es de orden cualitativo, y en este orden no puede haber un máximo que no sea posible superar: en el orden moral siempre puede haber algo mejor.

Además la disposición mejor del mundo es aquella en que se da a Dios más gloria formal y objetiva, y no hay duda de que se puede dar una ordenación en que se dé a Dios más gloria objetiva, por la mayor magnitud y extensión de los beneficios, y mayor gloria formal si los seres racionales tuvieran un conocimiento y un amor mayor de Dios.

Los *inconvenientes* que encierra esta teoría son los mismos que en la teoría anterior. Se dice que Dios ha de elegir la ordenación mejor de todas las posible, supuestas estas substancias, y como, por otra parte, se afirma que la mejor ordenación de todas es aquella en que haya fortaleza en los martirios, paciencias en las vejaciones injustas, penitencia de pecados y ostensión de la divina justicia en los castigos eternos, se sigue que Dios ha de pretender, por lo menos indirectamente, que haya pecados y obstinación en *ellos*, y tormentos eternos, sin lo cual sería imposible que hubiera fortaleza, paciencia, penitencia y ostensión de la divina justicia [11].

Los argumentos en que se funda contienen los mismos equívocos que la teoría anterior. Es cierto que sin los pecados que hay en esta ordenación no habría los inmensos bienes que se manifiestan con la fortaleza en los martirios, con la paciencia en las vejaciones injustas, con la penitencia por los pecados o con la ostensión de la divina justicia; mas estas virtudes se podrían suplir con otras mejores, porque el valor y precio de las virtudes no depende de la materia en que se ejercitan, y mucho menos depende de que se presupongan pecados propios

[11] "Secundo, quia bonum unius non potest accidere sine malo alterius, sicut videmus quod generatio unius non est sine corruptione alterius, et nutrimentum leonis non est sine occisione alterius animalis, et patientia iusti non est sine persecutione iniusti... Tertio quia ex ipsis malis particularibus commendabiliora redduntur bona dum eis comparantur, sicut ex obscuritate nigri magis declaratur claritas albi; et sic ex hoc quod permittit mala esse in mundo, divina bonitas magis declaratur in bonis, et sapientia in ordinatione malorum ad bona" (*Comp. Theol.*, c. 142).

o ajenos, sino que depende del motivo formal y de la intensidad con que se ama ese objeto formal; y es evidente que se pueden dar virtudes con objetos formales más nobles que los que se refieren únicamente a deshacer o a contrarrestar lo mal hecho, como son la penitencia, la paciencia, la fortaleza en las persecuciones injustas. Y, sobre todo, se ha de negar que sea más noble la ostensión de la divina justicia en castigar eternamente a los culpables que la ostensión de la bondad, largueza y comunicación íntima de Dios con los hombres: aquello lo quiere Dios solamente con voluntad secundaria, presupuesto algo que El no quiere, que es el pecado, y esto lo quiere El con voluntad primaria y como cosa que en sí tiene su propia apetibilidad. Las comparaciones con que ilustran la doctrina encierran todas el vicio de petición de principio y el probar demasiado. Si el mundo fuera como el cuadro, que necesita sombras, y como el espectáculo que necesita la contraposición de monstruosidades, y como el cuerpo natural, que ha de tener partes viles, se seguiría que Dios puede pretender los pecados en su ordenación del mundo, así como se pretenden las sombras en el cuadro y las monstruosidades en un espectáculo vistoso, o las partes viles en un cuerpo natural .

A la objeción de que la permisión del pecado no se explicaría sino en el caso de que el pecado fuese la condición y prerrequisito esencial para el mayor bien del universo, ya respondimos largamente en la teoría anterior. El pecado no existe porque Dios quiso que existiese, ni porque El eligió la permisión *con la finalidad* de obtener la fortaleza en los mártires, o la paciencia, o la penitencia, o la ostención de la divina justicia, lo cual lleva consigo la complicidad de Dios en el pecado; el pecado existe única y exclusivamente porque la criatura racional abusa de su libertad en contra de la voluntad divina. Dios creó a los hombres para que obrasen el bien y evitasen libremente el mal, y para esto les ofreció el concurso indiferente, les da gracias actuales y les da una ley sancionada con las sanciones más eficaces que se pueden excogitar: si hay pecado es solamente porque la voluntad creada usa mal del concurso indiferente que se le ofrece, y solamente presupuesto este abuso, Dios, con una especie de voluntad secundaria y de providencia subsidiaria, quiere que haya fortaleza de mártires, muerte de Cristo, paciencia en las injusticias, penitencia por los pecados y ostensión de la divina justicia.

Pero además de estas observaciones, que son comunes con la teoría anterior, hemos de notar aquí algunas cosas particulares.

Primeramente, en esta teoría se quita o se atenúa inconvenientemente la libertad de Dios en la creación. Dicen que consta *a priori* que

la ordenación presente del mundo es la mejor de todas las posibles, supuestas estas substancias, porque Dios ha de elegir lo mejor, así como el buen jugador ha de hacer el mejor juego con las fichas que tiene en la mano; y Dios ha de obrar conforme a su máxima sabiduría, porque, de lo contrario, podría ser corregido por cualquiera criatura racional, la cual podría excogitar cosa mejor. Mas a eso decimos: esta manera de argüir destruye en absoluto la libertad divina, por más que los defensores de la teoría proclamen que, ante todo, quieren salvarla. Porque puesta la sabiduría y bondad divina les consta con infalibilidad que Dios ha de elegir la mejor ordenación de todas las posibles; pero si fuera libre en esa elección, no les podría constar con tanta certeza de que eligiría lo mejor; luego es señal que, supuesta la bondad y la sabiduría divina en Dios, ya no queda libertad alguna para elegir este orden u otro, presupuestas estas substancias. Y en este caso, ¿cómo es verdad, como dicen los concilios, que Dios creó este mundo concreto y particular no sólo libremente, sino libérrimamente, *liberrimo consilio*?

A las autoridades de los Padres ya respondimos antes. Resta ahora considerar la mente de Santo Tomás. Es cierto que Santo Tomás dice lo que se le atribuye. Pero prescindiendo por ahora de que muchos teólogos insignes defienden lo contrario del Santo Doctor [12], veamos el valor que tal doctrina puede tener en la mente de Santo Tomás. Santo Tomás, como es sabido [13], había enseñado lo contrario en su comentario a las Sentencias, en donde dice expresamente que Dios pudo haber hecho otro mundo mejor, no sólo creando otras substancias, sino haciendo una ordenación mejor de las substancias presentes [14]. Y aun en el

---

[12] SUÁREZ: *De Incarnat.*, d. 4, s. 2, n. 8; *De Deo*, 1, 3, c. 9, n. 27. En este sitio dice: "Quod (el optimismo relativo rígido de Santo Tomás) incertum est, et ita oppositum docet Durandus... Quia in thesauris divinae Omnipotentiae multi ordines contineri possunt et fortasse alius esset simpliciter melior, licet in ordine ad finem a Deo intentum hic fuerit optimus. Nam si Deus voluisset aliter homines praedestinare vel plures in maiore virtute et gratia, vel in statu innocentiae perpetuo conservare, posset etiam alio modo elementa vel influentias caelorum ordinare, ita ut omnibus pensatis totum esset perfectius." Enseñan también lo opuesto de este optimismo relativo rígido: TOLEDO, in 1, q. 25, n. 6; VÁZQUEZ, ibid., d. 107, c. 3; y S. AGUSTÍN dice también estas palabras: "Quamobrem si te delectat creatura, quae perseverantissima voluntate non peccat, non est dubitandum quod eam peccanti recta ratione praeponas, sed sicut tu eam cogitatione praeponis, sic eam Creator Deus ordinatione praeposuit" (*De lib. arbitr.*, 1, 3, c. 5).

[13] Este cambio de sentencia lo hace notar ROZWADOWSKI, l. c., p. 257.

[14] Pregunta el Santo Doctor: "*Utrum Deus potuerit facere universum melius.*" Y después de muchas distinciones, responde que Dios puede hacer un universo mejor, no sólo en cuanto a las substancias, *sino también en cuanto a la ordenación de las partes entre sí y de todas con respecto a Dios, permaneciendo estas mismas substancias*: "Vel quantum ad ipsum ordinem, et sic secundum quod cresceret bonitas partium universi et ordo earum ad invicem, posset meliorari ordo ad finem, ex eo quod

smo libro llegó a decir que el mundo sería mejor sin pecados algunos, añade que, si bien en la hipótesis de que no hubiera pecados, no ha- a fortaleza de mártires, ni paciencia en las opresiones, ni penitencia r los pecados, estas virtudes se podrían suplir por otras mejores [16]. la misma *Suma* reconoce que el género humano sería mejor si se biese conservado en el estado de inocencia, por la mayor gracia y yor mérito substancial que entonces hubiera tenido [16]. Además, al en- ñar en la *Suma* el optimismo relativo rígido, no adujo razones podero- fuera de la afirmación, y si adujo alguna razón, ésta necesita de una dosa interpretación para no caer en el optimismo absoluto que su- me la libertad. "Un agente óptimo—dice—produce un efecto óptimo cuanto a la totalidad, aunque no en cuanto a la perfección de cada una las partes. Dios—añade—y la naturaleza y cualquier otro agente oduce el mejor efecto posible en cuanto al conjunto, aunque no en nto a cada una de las partes" [17]. Si esto fuera verdad, ¿dónde está libertad de Dios? ¿Cómo se diferencia Dios de la naturaleza y de lquier otro agente natural? Esta consecuencia desastrosa se evita si interpretan los textos diciendo que Dios obra de la manera mejor bjetivamente, pero no en cuanto al efecto. Subjetivamente obra siem- e de la manera mejor, porque Dios no puede obrar con una causa ciente o ejemplar o final mejor que las que emplea en la más mínima sus acciones exteriores, pues dicha causa última es El mismo; objeamente no obra de la manera mejor posible, porque el efecto nunca el mejor posible en ningún género de cosas. Mas por el mismo hecho

---

pinquius ad finem se haberent, quantum similitudinem divinae bonitatis magis consequerentur, quae est omnium finis" (In 1, d. 44, q. 1, a. 2).

[16] Pregunta el Santo Doctor si sería mejor un mundo sin males. Responde que es jor un universo con males físicos, en que los seres inferiores se corrompan en pro- ho de los superiores, ya que el león no puede subsistir sin la corrupción de otros males. Pero al tratar de los males de culpa, dice abiertamente que el universo ía mejor sin los males de culpa: "Quaedam vero mala sunt, quae si non essent versum perfectius esset: illa scilicet, quibus maiores perfectiones privantur quam alio acquirantur, sicut praecipue est in malis culpae, quae ab uno privant gratiam gloriam et alteri conferunt bonum comparationis vel aliquam rationem perfectionis. c. patientia in tormentis iniustis), qua etiam non habita, posset perfectio ultima ieri: sicut sine patientiae actu in persecutionibus illatis potest aliquis ad vitam ernam pervenire. Inde si nullus homo peccasset, universum genus humanum me foret; quia etiam si indirecte salus unius occasionetur ex culpa alterius, tamen ulla culpa salutem consequi posset." In 1, d. 46, q. 1, a. 3 ad 6.

[17] S. Th., 1, q. 95, a. 4.

"Optimi agentis est producere totum suum affectum optimum, non tamen quod mlibet partem totius faciat optimam simpliciter, sed optimum secundum proporem ad totum" (I, q. 47, a. 2 ad 1). "Dicendum quod Deus et natura et quodcumque agens facit quod melius est in toto, sed non quod melius est in unaquaque parte, per ordinem ad totum, ut supra" (I, q. 48, a. 2 ad 3).

de dar esa interpretación a los textos, ya no sirven para probar qu ordenación presente del mundo es la mejor de todas las posibles.

Pesadas, pues, estas razones, parece que el optimismo relativo rí no tiene en su favor fundamentos sólidos y tiene, por el contrario, chos en contra suya.

III. OPTIMISMO RELATIVO MITIGADO

La cuarta solución al problema de la perfección del mundo es el timismo relativo mitigado. Concede esta teoría que son posibles o mundos mejores en cuanto a las substancias que se pudieran crea aun supuestas estas substancias, la presente ordenación no es la m de todas las posibles; por tanto, Dios pudo elegir ésta u otra cualqui ya más perfecta, ya menos perfecta. Pero añade dos proposiciones primera es que en toda hipótesis un mundo con pecados es mejor un mundo sin pecados. La segunda es que Dios nunca puede perm un mal moral sino bajo la condición de compensar con bienes may así el pecado como los males que de tal pecado se han seguido. P enjuiciar rectamente esta teoría es necesario juzgar por separado c una de sus proposiciones.

La *primera proposición* dice que en toda hipótesis es mejor un m do con pecados que un mundo sin pecados. Y así, aun en la hipót de que venga Cristo para ser el fin visible de la creación y para truirnos con sus doctrinas y para movernos con sus ejemplos, es m una ordenación en que haya pecados que necesiten ser redimidos la sangre de Cristo que un mundo en que todos obrasen rectam con el auxilio de las gracias eficaces que Dios reparta gratuitam a todos. Las razones son las consabidas. Sin pecados, Dios no po sacar los bienes que saca con ocasión de los pecados, como son la taleza de los mártires, la paciencia en las opresiones injustas, la p tencia por los propios pecados, la ostensión de la divina justicia en castigos eternos. Y, sobre todo, dicen que sin los pecados no habría nido Cristo y no habría habido en el mundo el ejemplo de la inef paciencia y fortaleza de Cristo muriendo inocentemente por los p dores y por enemigos suyos.

Es cierto que un mundo en que no esté Cristo siempre es me noble y perfecto que un mundo en que venga Cristo: el Hombre-D da más gloria objetiva y formal a Dios que todas las otras cosas p bles sin su presencia, porque El es una comunicación tan alta de la b

divina que supera a todas las otras comunicaciones tomadas junta-
te. También es cierto que sin los pecados Cristo no hubiera venido,
in la sentencia más recibida, y que, por consiguiente, sin los peca-
no tendría el mundo la nobleza que tiene con él. Por esta razón
a la Iglesia: *Oh felix culpa! Oh certe necessarium Adae peccatum!*
las cuales palabras no se alaba la culpa, sino que se enuncia un he-
y es que sin la culpa no hubiésemos tenido a Cristo.

Pero aquí no tratamos del hecho, sino de las posibilidades. De he-
Cristo no hubiera venido si no es con ocasión de los pecados. Pero
lo venir sin ocasión de pecado alguno? Y dado que pudo venir, y
hubiera venido sin ocasión de pecado alguno, ¿hubiera podido ser
or aquel mundo que otro mundo con pecados y con Cristo? El ob-
nte lo niega, y a nosotros, por el contrario, nos parece que hay que
onder afirmativamente a las dos preguntas.

¿Quién duda que Cristo hubiera podido venir aunque no hubiese
ado Adán ni ninguno de sus descendientes? Ningún teólogo de nota
drá dificultad a esta hipótesis. Y no menos clara es la respuesta a
egunda pregunta. En la hipótesis de la venida de Cristo sin ocasión
ecado alguno, tendríamos la nobleza que viene al mundo por la pre-
ia del Hombre-Dios, y además se tendría la ventaja siguiente: que
os evitarían con cuidado todo lo que Dios prohibe, y harían con toda
gencia cuanto Dios tiene mandado, y todos cumplirían fielmente el
para que han sido creados. Y es evidente que un mundo así es mejor
aquel otro en que se traspasan todos los mandamientos divinos, se
fende con frecuencia y se da motivo a Dios para castigar eterna-
te a los obstinados. Ciertamente que no habría en esa hipótesis ni
aleza de mártires, ni paciencia en las injusticias, ni penitencia de
dores, ni ostensión de la divina justicia en el infierno; mas estas
ides se *podrían* compensar, como hemos dicho, con otras mejores.
ostensión de la divina justicia se podría compensar con la ostensión
a bondad, de la largueza y liberalidad, y de la comunicación ínti-
de Dios con todas las criaturas racionales, sin ninguna excepción
rosa. Los que dicen que un cuadro como éste sería muy monótono
nsino, confunden los cuadros materiales con las obras morales, en
uales las sombras o los pecados jamás son laudables ni dan hermo-
al conjunto.

La segunda parte de esta teoría sostiene que Dios no puede permitir
s el pecado si no es con la condición de compensar con bienes ma-
s, así el mal del pecado como los males que se siguieron de aquel pe-
. Si Dios permite que Lutero se aparte de la fe católica y arrastre

en pos de sí innumerables muchedumbres, no pudo hacerlo si n sacando de ahí bienes mayores de los que se hubieran seguido si tero hubiera observado obediencia sumisa a la Iglesia católica y si t los que fueron arrastrados por él hubieran sido hijos fieles y sur en todo a la Iglesia y a los mandamientos divinos.

Pero esta proposición no tiene fundamento alguno en la teologí en la razón, ni en la historia y sólo se puede fundamentar en algún timiento del corazón, que es inoperante en esta causa. En efecto, *teología* no se podría traer una sola verdad que haga necesaria la trina asentada. La *historia* tampoco avalora su verdad. Nadie est disposición de demostrar ni de lejos que la defección de Rusia, Lutero, o de Calvino, o de Focio haya traído a la Iglesia más bi de los que *podría haber traído* una sumisión pronta y rendida de desertores y de sus seguidores a la ley de Dios y a sus santas ins ciones. La *razón* solamente podría argüir en favor de la doctrina rechazamos diciendo que es imposible que Dios elija una ordena de las cosas en que el bien que se alcance con ocasión de la perm del pecado sea menor que el bien que se hubiera alcanzado sin la misión del pecado; y si pedimos la prueba de esta afirmación, no drán decir sino que Dios, en presencia de dos bienes, uno *menor*, es el que se alcanza con ocasión de la permisión del pecado, y otro *yor*, que es el que se pudiera alcanzar sin la permisión del pec nunca puede elegir el menor, sino siempre el mayor. Mas esto es n abiertamente la libertad divina, así en cuanto al ejercicio como en c to a la especificación. En cuanto al ejercicio, porque es mejor crear no crear; y en cuanto a la especificación, porque ha de elegir lo n y no lo menos excelente.

Solamente queda el argumento tomado de los sentimientos de razón. El corazón nos dice que nosotros no permitiríamos un tan g daño como es el pecado y la ruina eterna de muchos, sin compen con bienes mayores de los que se habrían obtenido con la rer sumisión de todos a la ley divina; y de aquí argüímos *a fortiori* que tampoco lo permitirá sino con la condición dicha.

Pero esto prueba demasiado. Nosotros tampoco podríamos per que un individuo se condenase por toda la eternidad si pudiéramo cilmente influir en él de manera que, finalmente, se convirtiese salvase, y, sin embargo, Dios lo permite todos los días. Nosotros n dríamos permitir que un Lutero o un Focio llevase a cabo su defe si pudiéramos fácilmente influir en ellos de manera que desistiese su mala voluntad y se convirtiesen en paladines de la buena caus

embargo, Dios lo permitió. No existe paridad entre Dios y el hom- en la permisión del mal. Dios es el provisor universal, que ni ha bido de nadie el encargo de mirar cuanto pueda porque de hecho ien se haga, ni se perfecciona con sus acciones exteriores; y, en bio, el hombre ha recibido el encargo de Dios de mirar cuanto le posible buenamente porque no se haga el mal que fácilmente puede edir, y además tiene que alcanzar la santidad por su obediencia.

Además, si se urge demasiado esta razón lleva a negar la libertad na en hacer la encarnación y la redención del género humano, una permitido el pecado. Porque, según se dice, Dios no puede permitir ecado si no es compensándolo con un bien mayor del que habría el pecado; ahora bien, el único bien que recompensa la malicia del ado y las consecuencias del pecado es solamente la redención por lio de la encarnación; luego una vez permitido el pecado, Dios ya es libre para no hacer la encarnación y la redención del pecado por lio de Cristo: consecuencia falsa a todas luces.

La conclusión de esta parte es que Dios puede permitir el mal con de que él haya creado a los seres racionales para el bien y les haya o los medios convenientes para hacerlo, y si el mal que se hace en tra de la voluntad seria de Dios lo compensa de alguna manera con enitencia del culpable o con la ostensión de la divina justicia en obstinados.

IV. OPTIMISMO SIMPLE

La solución que nos parece más aceptable al problema de cuál es la fección del mundo, en orden a la presencia del bien y del mal moral, l optimismo simple, en que se confiesa que el mundo actual es fun- entalmente muy bueno, pero sin negar la posibilidad de otros mun- mejores y de otras disposiciones mejores del mundo actual, aun uestas estas substancias. Esta teoría la vamos a expresar en los si- ntes puntos, que ya están en parte demostrados en lo que llevamos o [18].

Primeramente, este mundo es fundamentalmente muy bueno en cuanto lo de las manos de Dios. Todas las cosas que hay en él son efectos de s, y como tales participan de la bondad divina; además, con su acción

[18] Esta sentencia la defiende expresamente Santo Tomás (in 1, d. 44, q. 1, a. 2; d. 46, q. 1, a. 3 ad 6); Suárez: *De Deo.*, 1, 3, c. 9, n. 27; Toledo, in 1, q. 25. Vázquez, ibid., d. 107, c. 3.

tienden a una participación mayor de su bondad, cada ser a su mane ahora bien: no puede dejar de ser muy bueno un mundo que partic de la bondad divina por semejanza formal, aunque analógica, y tiende a participarla todavía más por sus operaciones.

Segundo, el mundo presente es tan bueno que en algunas cosas insuperable, y ni Dios mismo puede hacer o excogitar cosa más ex lente en cuanto a la substancia. Así, en el mundo tenemos a Cri la maternidad divina de la Virgen, la gracia santificante, que nos h hijos adoptivos de Dios, y, por fin, la visión beatífica; estas partici ciones de la bondad divina son tales, que no se pueden dar mayores cuanto a la substancia. Hemos de confesar, sin embargo, que estos neficios en cuanto al modo, intensidad o extensión pudieran ser mu mayores; la humanidad de Cristo pudo tener mayor gracia creada más intensa visión beatífica, y los beneficios de su redención pudie ser mayores en intensidad y pudieron extenderse en la aplicación efi a más número de personas. Cosa parecida se ha de decir de la ma nidad de la Virgen, de la gracia santificante de los hombres y de visión beatífica de los bienaventurados. Pero en cuanto a la substan no puede haber bienes más nobles [19].

Tercero, la bondad del mundo es todavía más apreciable si mira que estos bienes tan inmensos están al alcance de todos los hombres hablamos de los bienes morales. No hay ser racional que se pierda culpa individual suya que pudiera haber evitado. Los niños que mue sin bautismo no alcanzan los bienes sobrenaturales de que hablan sin embargo, no pierden su fin esencial, porque gozan de una bienav turanza natural, que se llama estado de condenación, no por las pe que sufran, sino por comparación con la bienaventuranza sobrenat a que estaban destinados. Los adultos, si han pecado libremente, ellos los culpables de su ruina. Y si no han tenido la suficiente instruc para conocer a Dios y pecar, serán iluminados en la hora de la mu para que puedan salvarse libremente.

Cuarto, hemos de confesar que hay males y males horrendos en lo moral como en lo material. Pero los males morales todos se de a culpa del hombre, y los podía haber evitado usando bien de su li tad, y de ninguna manera se deben a falta de providencia del Crea Si se trata de los males materiales, ciertamente éstos existen, y muc veces son irremediables, como las enfermedades y la falta de habili

[19] SUÁREZ, DM., 30, 17, 32-33; IDEM, *De Deo*, 1, 3, c. 9, n. 26; IDEM, *De In natione*, d. 22, s. 3 n. 11.

ıe hacen vivir al hombre en la miseria. Pero estos males no hay que breestimarlos. Su duración es brevísima y, además, son medios para ınar muchos méritos espirituales; en comparación de la amistad di-na y de la bienaventuranza que con ellos se alcanza, son cosa des-eciable: son como una mala noche en una mala posada para un ca-inante que hace su camino para tomar posesión de un imperio inefa-e. La mirada, pues, de este mundo ha de ser francamente optimista.

Quinto, sin embargo hemos de decir que son posibles otros mundos bstancialmente mejores que éste, como ya queda demostrado. Y aun puestas estas substancias, la ordenación del mismo pudiera ser mejor, í por la menor cantidad de pecados como por la ausencia de todo cado, por lo menos mortal; para ésto bastaría con que Dios diese acias eficaces no a uno ni a muchos, sino a todos. Es además posible ıe en esa hipótesis se realizase la encarnación del Verbo, con lo cual ndríamos por esta parte la misma nobleza que tenemos ahora; es po-ble, además, que el ejercicio de las virtudes fuese más excelente que de ahora, porque la nobleza de las virtudes depende de la mayor ilus-ación sobrenatural, de la nobleza de los motivos formales de ellas y la intensidad y total entrega con que se ejercitan, y es cosa averi-ıada que estas cosas podrían ser entonces mejor que son ahora. Y ıdo que se verificasen estas hipótesis, el mundo sería mejor que el de ıora, porque es evidentemente mejor aquel mundo en que se evita do lo que Dios prohibe y se hace todo lo que Dios manda, y cada ıo cumple fielmente el fin para que ha sido creado, y en que las vir-des se ejercitan con más noble objeto formal y con más intensidad ıe al presente, si además no falta la nobleza que al mundo le viene la encarnación del Hijo de Dios.

Sexto, si ahora se pregunta cuál es la razón por la que Dios eligió te orden de cosas en que había de haber tanto pecado y tanta ruina erna de tantos, se ha de distinguir, como ya dijimos, entre la razón por qué pudo elegir ese orden sin reprensión suya alguna y la razón r qué lo eligió de hecho.

La razón por qué *pudo* elegir ese orden es porque Dios, por su par-, creó las criaturas racionales para que hiciesen el bien y fuesen feli-s, y para que pudieran hacer esto libremente les ofreció concurso diferente y general, les dió una ley santísima sancionada con sancio-es eficacísimas y dió a cada uno un monitor y ayudas suficientísimas sus gracias actuales; en estas circunstancias, si alguien hace el mal se pierde, es culpa suya exclusivamente, y Dios no tiene más obli-ıción que la de sacar del mal el bien conveniente, que habría de con-

sistir en la penitencia fructuosa del pecador o en el castigo eterno si había obstinación en el mal.

La razón por qué de *hecho eligió* este orden, en que preveía que había de haber tantos males y tantas ruinas eternas, solamente se debe a sus altos juicios, es decir, a su voluntad adorable. El es el dueño y nosotros sus siervos, que debemos oír con reverencia: *Oh homo, tu quis es, qui respondeas Deo? Numquid dicit figmentum ei qui se finxit, quia me fecisti sic?* (Rom,. 9, 20). Cada uno de nosotros hagamos el bien que está en nuestra mano y no nos sucederá nada malo. Si a alguno le viene la ruina, no podrá acusar a otro que a sí mismo.

La conclusión de todo lo dicho es que la contemplación de este mundo ha de ser francamente optimista en la manera explicada. Este mundo es bueno fundamentalmente y está lleno de bien, sobre todo del orden moral: todos estos bienes están al alcance de cada uno; los males materiales no pueden hacer daño substancial sino al que no quiere mirarlos como medios para enriquecerse, y los males morales no sobrevienen sino es por la imprudencia y por la malicia y temeridad de cada uno. El mundo, tal como sale de las manos de Dios y como él quiere que sea, está lleno de bienes inefables, y los males definitivos nadie los tiene, sino el que voluntariamente los quiere.

JOSE HELLIN, S. I.

Chamartín de la Rosa (Madrid).

DEBER MORAL Y VALIDEZ JURIDICA*

Se ha hablado a veces en nuestro tiempo de que frente al dilema Derecho natural o Derecho positivo, positivismo o iusnaturalismo, cabe elevarnos a un plano más comprensivo: el del Derecho a secas. La observación puede ir cargada de sentidos muy diferentes. En primer lugar, el Derecho natural no excluye al Derecho positivo, sino que lo postula y lo fundamenta. En este sentido no hay necesariamente un dilema entre Derecho natural y Derecho positivo, porque los dos términos se distinguen y, hasta cierto punto, se contraponen, pero no se excluyen. Admitir el Derecho natural no significa rechazar el Derecho positivo, ni siquiera considerarlo como una instancia provisional que deba ser superada cuando el Derecho natural alcance toda la perfección de su desarrollo. Se dice que esta última es la tendencia representada por la posición iusnaturalística de la Ilustración. En todo caso, es una tendencia totalmente ajena a la doctrina iusnaturalística de la tradición del pensamiento católico y escolástico, lo mismo en el siglo XIII que en los siglos XVI y XVII. Es el mismo Derecho natural quien postula la exigencia de una sociedad civil y de una estructuración jurídica positiva, no a título provisorio o de expediente puramente fáctico, sino en virtud de exigencias radicales de la estructura metafísica de la persona humana, que es esencialmente social.

Lo que ocurre es que el positivismo postula la positividad como nota esencial del Derecho, y de este modo se pronuncia por el Derecho positivo en un sentido exclusivo del Derecho natural. Entonces el dilema Derecho natural o Derecho (exclusivamente) positivo equivale al dilema iusnaturalismo o positivismo. En este sentido se ha dicho que

---

* Este trabajo constituye el punto de partida de un estudio que esperamos publicar en breve bajo el título *Etica, Derecho e Historia. El tema iusnaturalista en la problemática contemporánea.*

cabría superar el dilema, no pronunciándose ni por el Derecho natural ni por el Derecho positivo, sino por el Derecho a secas [1].

Desde otro punto de vista, se ha hecho notar que no se puede establecer el concepto del Derecho a partir del Derecho natural, porque esto sería insuficiente, ya que por encima del Derecho natural está, simplemente, el Derecho [2]. En este punto de vista, que no implica negación alguna del Derecho natural, sino una consideración más genérica del Derecho mismo, nos colocamos para plantear, una vez más, el problema de la eticidad o de la neutralidad ética del Derecho en toda su generalidad. ¿Es esencial al Derecho a secas una dimensión de eticidad? ¿En qué sentido o con qué límites? Y si el Derecho es siempre, de alguna manera, esencialmente ético, ¿cómo ha de entenderse la Etica, en la que el Derecho se enraíza? En este último punto entran en perspectiva las diversas formas con que ha sido explicada la ética, formalismo y ética material, ética de valores y ética de bienes, ética *a priori* y ética empírica de tipo sociológico positivista.

Para la resolución de los graves problemas que acaban de ser planteados, empecemos por colocarnos en un punto sobre el que nos parece que no cabe discusión: el de la normatividad del Derecho. Normatividad significa tanto como validez normativa. El Derecho se impone. No depende de la contingente actitud de cada particular libertad que con él se enfrenta en un momento dado. Esto lo admite lo mismo Kant [3] que el positivismo, que la teoría pura de Kelsen, que el neohegelianismo, que la llamada teoría egológica de Cossio. Por lo que toca a Kelsen, recordemos que reduce el Derecho a una estructuración lógica de nexos

---

[1] Puede verse K. LARENZ: *La Filosofía contemporánea del Derecho y del Estado*. Trad. de E. GALÁN GUTIÉRREZ y A. TRUYOL SERRA. 1942. pp. 177 y ss.

[2] Véase F. BATTAGLIA: *Corso de Filosofia del Diritto*, vol. II[2]. 1943; pp. 14-17.

[3] Para la concepción kantiana del Derecho y sus aporías, puede verse M. G. MORENTE: *La filosofía de Kant. Una introducción a la Filosofía*. 1917; pp. 288-292. Nota característica del Derecho en la concepción kantiana es la de coacción. "Las leyes jurídicas no sólo deben ser cumplidas, sino que además *tienen* que serlo; es decir, que a quien no cumpla con su deber, por moralidad, hay que hacérselas cumplir por fuerza. Este concepto de la coacción trata, sin embargo, Kant repetidas veces de despojarlo de su brutalidad propiamente inmoral y de definirlo, en vista de la ética, en función de la libertad. Unas veces el derecho aparece como la posibilidad de unir las acciones de personas que entran en relación con la libertad de las demás. El Derecho se presenta así como una realización aproximada de la libertad, es decir, del ideal moral. Otras veces hace uso Kant del viejo término jurídico de "resistencia natural" para transformar la coacción en aquel acto que impida una resistencia a la libertad. Otras veces, por último, culmina el concepto del Derecho en el del Estado [...] El concepto de coacción, empero, y la lucha con él es la causa de las vacilaciones y dificultades que nos presenta la filosofía del derecho en Kant", etc. (página 290 s.).

hipotéticos de "deber ser" [4]. El positivismo—con él Cossio [5]—reduce validez a vigencia, pero entiende ésta en un sentido social o intersubjetivo. Es más: Cossio, que es un positivista *sui generis* y no puede ser catalogado históricamente en el positivismo jurídico estrictamente dicho, intenta dar un contenido axiológico al Derecho vigente, considerando que el valor de justicia es esencial al Derecho mismo y tratando de enraizarlo en un valor puro de sacrificio, justificado por vía de fenomenología existencial [6]. En todo caso, el Derecho *debe ser*, se impone, no es una norma puramente teórica, cuya vigencia quede al arbitrio de cada uno en cada momento, como el proyecto de un día de asueto.

Esto lo admitirían aun aquellos pensadores situados en el campo neohegeliano que, como Gentile, consideran la norma como un momento secundario del Derecho, como una pura instancia de abstracción del Derecho, siendo este último pura ética, entendida como autocreación del yo trascendental, del espíritu, en cuanto voluntad en acto. Es verdad que

---

[4] Puede verse particularmente H. KELSEN: *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre*[2] 1923. Una exposición breve de conjunto, penetrante y agudamente crítica, en LARENZ, o. c., pp. 61-71. Considerar el puro *deber ser* kelseniano, axiológicamente neutro, como un *deber ser* lógico, que nos permite plantear una *lógica del deber ser*, conforme a la concepción de Carlos Cossio (breve referencia en C. COSSIO: *Panorama le la teoría egológica del Derecho*, en *Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales*. Buenos Aires, 4 [1949], 57-103, particularmente pp. 67 ss.), esto conduce a resultados que, en nuestra opinión, un profundo y recto análisis del pensamiento lógico revela inaceptables. Solamente las implicaciones conceptuales analíticas constituyen nexos de necesidad lógica (constituyen en este sentido un *tener que ser* lógico más bien que un *deber ser lógico*). Las expresiones lógicas de forma condicional que expresan nexos irreductibles a meras implicaciones conceptuales analíticas no son necesidades lógicas, sino formas lógicas de expresión de nexos metalógicos, cuya naturaleza y cuya validez quedan enteramente al aire desde el punto de vista de la pura lógica. Así una estructuración de normas jurídicas, en cuanto jurídicas, no puede ser pensada desde un punto de vista exclusivamente lógico. El planteamiento de una lógica jurídica formal es imposible. Los mecanismos lógicos en su pureza de tales no son capaces de una especificidad jurídica. Ello resulta más claro si se tiene en cuenta que la doctrina kantiana de los juicios sintéticos *a priori*—doctrina que conduce al mismo tiempo que a la negación de la metafísica a una cierta *ontologización* de la lógica—es inadmisible. Resulta extraño, a este respecto, que la teoría egológica de Cossio no haya sentido la antinomia de un compromiso entre el formalismo kelseniano y una postura fenomenológica, siendo así que esta última había de representar ni más ni menos que la superación de los supuestos de *Kritik der reinen Vernunft*, que están a la base de la construcción de Kelsen.

[5] "La ciencia tradicional ha construído, de hecho, tres antinomias, cada una con una tesis y dos antítesis: antinomias de la personalidad, de la libertad y de la vigencia [...]. En la tercera antinomia la tesis habla de una validez que tiene vigencia (v. gr., fallos que sientan jurisprudencia); y las antítesis de una validez que no tiene vigencia (v. gr., una ley en desuso) y de una vigencia que no tiene validez (v. gr., una sentencia contra ley, una revolución). La ciencia tradicional ha creído que el Derecho estaba con toda integridad en la primera antítesis y que era ésta la que daba juridicidad a la tesis, descalificando la segunda antítesis. La teoría egológica demuestra la esencialidad de la tesis, reduciendo a ella la segunda antítesis y descalificando la antítesis en que apoya sus espaldas la ciencia tradicional" (C. COSSIO, o. c., pp. 72 ss.).

[6] *Ibid.*, pp. 79-82.

en el actualismo de Gentile se implica una disolución de la normatividad del Derecho frente al espíritu del hombre, disolución resultante del panteísmo idealista en que se mueve este filósofo; pero hay una tendencia a salvar la normatividad,, en cuanto por una parte el querer implica dialécticamente un contenido de mal como contravalor que hay que superar, mientras que por otra la ley es vinculada, como momento abstracto suyo, no a lo querido, sino al querer mismo, en cuanto alejado y hecho pasado para el espíritu: es aquello que se quiere en abstracto para nosotros y para los demás [7].

En todo caso, nosotros nos movemos desde el principio en el terreno de una concepción realista espiritualista. La fundamentación de ésta y la refutación de la postura idealística corresponde a la metafísica, y es previa al planteamiento del problema iusfilosófico. Contentémonos con decir que el realismo viene dado por una plenaria y auténtica fenomenología de lo real, que se logra en la vida y que es accesible a la razón, no puro dato de experiencia vital irracional, de intuición emocional. Son sugestivas desde este punto de vista experiencias como la de Gabriel Marcel, que alcanza definitivamente la posición realista en un continuado contacto vivencial con las tragedias de la oficina francesa de desaparecidos durante la guerra del 14. Y si se entiende en un sentido profundo y correcto, la frase acusatoria de Kierkegaard contra Hegel continúa siendo una refutación radical: "En general pasa con los filósofos (lo mismo Hegel que los otros) como con la mayoría de las gentes: en el fondo, en su vida cotidiana, usan categorías totalmente distintas que en sus especulaciones; se consuelan con algo totalmente distinto de aquello sobre lo que discurren libremente. De ahí la mentira y la confusión que reina en la ciencia" [8]. La acusación contra los filósofos del mundo en que Kierkegaard se mueve se convierte en una justificación de las posiciones de la Filosofía realista espiritualista católica, cuando se la comprende con plenitud y autenticidad.

Partimos, pues, del dato de la normatividad del Derecho. Dato esencial, fenomenológico en el sentido más noble y fecundo de la palabra, no meramente fáctico. El Derecho a secas o es normativo o no es. Ahora bien: esa normatividad, ¿en qué consiste? ¿Cuáles son sus últimos resolutivos?

---

[7] Para el punto de vista de Gentile, puede verse F. BATTAGLIA, o. c., pp. 31-41.

[8] SÖREN KIERKEGAARD: *Die Tagebücher. 1834-1855. Ausgewählt u. übertrag. v.* TH. HAECKER [3] (1949), p. 188.

Según hemos hecho notar en otra ocasión [9], como último resolutivo del "poder del Derecho" no puede quedar más que o bien la fuerza física (ya en forma material, ya como presión social-psicológica puramente empírica), o bien un valor moral, una fuerza espiritual de tipo estrictamente ético. Independientemente de un deber moral, ¿qué queda para vincular a una voluntad personal libre? ¿Un contrato? Pero ¿en qué se apoyaría la normatividad de lo pactado si no hay deber moral de observar los pactos? No podemos hallar, en una u otra forma, mas que aquella "fuerza normativa de lo fáctico", a que se refería Jellinek. Es decir, la necesidad psicológica en que se ve el hombre de plegarse a las exigencias de su mundo social, porque, de lo contrario, se le hace la vida imposible. Pero esto no elevado al plano de objeto o contenido de un deber ético, pues entonces estaríamos ya reduciendo la normatividad jurídica a deber moral, sino entendido en un plano puramente empírico: en el plano de lo que Kant calificaría de disposiciones de la *astucia*, del *savoir vivre*.

El mayor esfuerzo de desempirización de un Derecho concebido como éticamente neutro es tal vez el de Kelsen. Y, sin embargo, Kelsen, al ir a buscar un último resolutivo a la validez puramente jurídica del sistema de normas, cae en el empirismo de la facticidad [10].

---

[9] J. M. Díez-Alegría: *Juridicidad y eticidad*, en Pensamiento, 6 (1950), 91-94.

[10] Véase, por ejemplo, H. Kelsen: *Teoría general del Estado*. Trad. L. Legaz (1934), pp. 23 ss.: "Sin perjuicio de la fundamental e ilimitada disparidad de ambos sistemas [el sistema Derecho, como sistema de normas válidas, y el sistema naturalista del acaecer efectivo causalmente determinado, especialmente en la conducta humana, motivada por representaciones psíquicas de normas], no habrá más remedio que confesar el hecho de que el contenido de las normas, y en especial de las normas jurídicas, presupuesto como válido, se corresponde hasta cierto punto con el contenido de la conducta realmente seguida; por tanto, las normas jurídicas sólo son supuestas de hecho como válidas cuando la representación de las mismas es eficaz.

"Si las normas, especialmente las jurídicas, poseen un contenido tal que la representación del mismo carece de eficacia motivadora, entonces la teoría del Derecho no reconoce validez a dichas normas; y, sin embargo, sería falsa a su vez la hipótesis de que sólo lo que de hecho sucede puede ser lo jurídicamente debido, pues esta hipótesis significaría la negación de todo derecho. Entre el contenido del deber ser, que es el del sistema "Estado" (es decir, el del orden normativo del Estado como orden jurídico), y el contenido del ser (que es el sistema del orden de la naturaleza sometida al ciego causalismo), tiene que ser posible cierta antítesis. Una norma cuyo contenido estuviese de tal modo determinado que el contenido del ser, del acaecer efectivo, jamás estuviese en contradicción con aquélla—como en la norma "debes hacer lo que quieras"—, habría perdido su sentido normativo específico.

"La investigación dirigida a averiguar la relación entre los contenidos de ambos sistemas heterogéneos ha de limitarse a marcar un límite superior y un límite inferior: los contenidos de ambos sistemas no son totalmente coincidentes ni divergentes en absoluto. La tensión no puede sobrepasar un máximo—pues entonces perdería todo sentido la hipótesis de un sistema autónomo del "Derecho"—; pero tampoco puede descender de un mínimo, pues en ese caso desaparecería toda posibilidad de utilizar el sistema de Derecho como medida de valoración de la conducta real del

Cuando se llega a las bases últimas del filosofar, es preciso recurrir a una evidencia. Esta se nos da con frecuencia precisamente como fenomenología de la realidad concreta, que es penetrada por la razón del hombre en una captación metaempírica que discierne la esencia misma del dato, sin quedarse en la pura existentividad de un hecho singular, temporalmente anclado y empíricamente constatado. Tal es el caso de la esencia de la normatividad jurídica. Es preciso colocarse espiritualmente en la vivencia concreta de una persona humana, distinta de su mundo y portadora de un arbitrio frente a él. Revivir en la situación concreta de esa persona, lo que sería sentirse desligada de todo deber ético: la dionisíaca rebelión de Nietzsche. Si esta persona, "neutralizada" moralmente, llega a independizarse también de todo compromiso ante la presión social de su mundo, ante las conveniencias y ante las consecuencias de una acción insolidaria, ¿qué vinculación posible queda para ella, qué normatividad para una ordenación jurídica cuya validez esté por encima de una pura coacción, física o psicológica, pero en definitiva exclusivamente empírica y fáctica? Absolutamente ninguna.

Repitámoslo. Como último resolutivo de la normatividad del Derecho no puede quedar más que un valor moral, una fuerza espiritual de tipo ético, o bien una presión empírica y puramente física en definitiva, aun cuando sea en la forma más depurada de una determinación psicológica, incluso en las formas más espontáneas del obrar socializado, tal como ha sido analizado agudamente entre nosotros por el profesor Lissarrague prolongando orientaciones de Max Weber [11].

Legitimada así la autenticidad del dilema, ¿cuál puede ser la respuesta? También aquí le corresponde la palabra a una fenomenología

---

hombre, de los contenidos del sistema naturalista. Esta relación, determinada por un máximo y un mínimo, entre el contenido del Derecho o Estado (válidos como órdenes normativos) y el contenido del correspondiente orden natural del acaecer efectivo (como un sector de naturaleza), es la que se traduce en el concepto de positividad.

"Según eso, el problema de la positividad aparece como el problema—en modo alguno limitado al dominio de la teoría jurídico-política—de las relaciones materiales entre un sistema del valor y el correspondiente sistema de la realidad. es decir, como el problema de la "realización de los valores". La extraordinaria dificultad que encierra consiste en la antinomia—inevitable, al parecer—de un dualismo (del cual necesariamente hay que partir) entre el ser y el deber ser, entre la realidad y el valor y el reconocimiento ineludible de una relación material entre los mismos sistemas que se presuponen inconexos."

[11] Véase S. LISSARRAGUE: *El acto social*, en *Revista de Estudios Políticos*, 56 (1951), 27-42. Hemos dado un resumen de este importante trabajo en PENSAMIENTO, 7 (1951), 632. Según Lissarrague, cuando el obrar social alcanza su máxima interiorización, tomando la forma de *creencia social*—dentro de un proceso de interiorización inauténtico, que implica la banalización heideggeriana del existir humano—, deja de revestir el carácter de normativo.

auténtica, realista y espiritualista, establecida en el interior de las situaciones reales de la humana co-existencia. Hay que buscar precisamente el punto de vista de aquellas situaciones cruciales en que la profunda y esencial dimensión de ese co-existir se nos revela plenamente, en que basta una sola experiencia para captar la esencia misma, metaempírica (apriórica en este sentido), del Derecho.

Esta situación límite, que constituye un verdadero "existencial" del Derecho [12], está en la experiencia viva y colectiva de la turbulenta época en que vivimos. Tiene lugar precisamente en aquellos momentos, en aquellas coyunturas concretas en que los más radicales valores de justicia son conculcados y desconocidos, son atropellados por la fuerza. Y la experiencia es aún más medular y más reveladora cuando el atropello es realizado por fuerzas organizadas, que se presentan como políticamente estructuradas e incluso se sirven del aparato institucional de la Magistratura. Es el caso de los "procesos" organizados en nuestro tiempo al otro lado del "telón de acero". No se trata aquí de hacer política con esta referencia. Nos movemos en un terreno rigurosamente científico: filosófico. Pero es que la filosofía ha de partir de una fenomenología, y la fenomenología ha de moverse en el terreno de la intuición concreta para captar en ella las esencias de las situaciones. Esto se pretende ahora.

Es precisamente en la coyuntura de esas situaciones límites del atropello organizado, estatalizado, revestido de *formas instrumentales* jurídicas, donde se le revela al hombre insoslayablemente la irreductibilidad del Derecho a la fuerza física, a la pura facticidad de las coacciones, de toda suerte de empíricas presiones psicológico-sociales, de la constricción de un mecanismo político organizado sobre el terror.

Ante un proceso como el del cardenal Mindszenty, por ejemplo, se hace fenomenológicamente patente la esencialidad de un "atropello del Derecho", de un "hecho contra justicia", que, como tal, es algo "contra Derecho", algo a lo que "no hay derecho", por más que sea realizado por un poder fácticamente estatal y mediante instrumentos y procedimientos correspondientes a una organización materialmente jurídica de tribunales.

---

[12] Entiendo aquí por "existencial" (tomado como sustantivo) aquella coyuntura, experiencia, modo de ser concreto, en que se hacen patentes esencias, estructuras, nexos de carácter absoluto, metaempírico. La terminología viene de Heidegger. Por nuestra parte, reasumimos el término refiriéndonos inequívocamente a una manifestación de esencias o nexos trascendentes, que podrán ser expresados ulteriormente en conceptos y principios abstractos de valor universal. Sobre nuestra posición en este punto puede verse breve referencia de una intervención nuestra en la Sociedad Española de Filosofía, en *Revista de Filosofía*, 9 (1950), 314 s.

En una intuición fenomenológica de este carácter hay una riqueza de contenido que es necesario analizar brevemente. Se hacen aquí patentes, a la vez, la irreductibilidad de la validez jurídica a la pura vigencia fáctica, la esencial referencia de lo jurídico positivo (si es en verdad "jurídico") a un valor ético de justicia que le sirva de soporte, y la existencia de derechos que son anteriores y superiores a toda estructuración de Derecho positivo, estatal o consuetudinaria. Todo esto está implícito en la intuición de que un atropello del tipo a que nos estamos refiriendo constituye, independientemente de toda referencia a la facticidad, un hecho antijurídico. Su antijuridicidad depende no de un sentimiento social ni de una norma positiva subyacente implícitamente—en la perspectiva de una concepción histórica del Derecho a lo Savigny—, sino de su esencial injusticia. Tenemos aquí una intuición esencial de que semejante injusticia, en cuanto tal, no puede constituir derecho porque es contra Derecho.

Si las concepciones del positivismo jurídico—o aquellas otras que pretenden superarlo a base de mantener el repudio del derecho natural—han podido mantenerse largo tiempo en muchos buenos espíritus, ello es debido en parte a que los pensadores se situaban en la perspectiva de una sociedad liberal burguesa, que funcionaba dentro de cauces efectivamente jurídicos, por lo menos para quien la observaba desde el punto de vista de las clases rectoras y bajo el ángulo de lo que las modernas posiciones existenciales llamarían "mundanidad banal". La esencial vinculación del Derecho a la Etica, así como la existencia de un Derecho natural, soporte y norma de todo otro derecho, no aparece tanto en una consideración abstracta o en el análisis de situaciones banales cuanto en la coyuntura de dramáticos descarríos y en la vivencia de las grandes conculcaciones de la justicia, en que las últimas y fundamentales aristas de las esencias espirituales del Derecho quedan al descubierto.

Una confirmación impresionante de esto está en la actual y decidida vuelta al Derecho natural por parte de pensadores alemanes que, como Gustavo Radbruch, representaban, frente al problema de la fundamentación del Derecho, no ya el historismo o un empirismo sociologista, sino el puro subjetivismo axiológico de una *Weltanschauung* personal, que se afirmaba perteneciente a la esfera de la vida y de la voluntad, sin que pudiera ser demostrada ni exigiera ser la misma para todos [13]. Tras

[13] Para esta concepción, G. RADBRUCH: *Rechtsphilosophie* [3], 1932 (*Filosofía del Derecho*, trad. esp. de J. MEDINA ECHEVARRÍA, 1933). En dicha obra, y como contrapunto de su extremo relativismo axiológico, introducía Radbruch un no menos ex-

xperiencias de los últimos años, Radbruch ha visto que el funda-
o del Derecho es muy otro, y que la esencia de lo jurídico sólo
e ser explicada mediante la referencia a un auténtico Derecho na-
de signo ético y radicalidad teísta. He aquí las palabras que escribe
an jurista germano en 1947:

La ciencia del Derecho tiene que volverse de nuevo a lo que cons-
e la milenaria sabiduría común de la Antigüedad, de la Edad Me-
ristiana y de la época de la Ilustración, que se da un Derecho su-
r a la Ley, un Derecho natural, un Derecho divino, un Derecho
inal; en una palabra, un Derecho supralegal, con arreglo al cual lo
to (*Unrecht*) es siempre injusto (*Unrecht*, antijurídico), aun cuando
configurado en formas legales, ante el cual la sentencia pronuncia-
obre la base de una tal ley injusta no constituye administración de
cia (*Rechtprechung*), sino más bien atropello del derecho (*Unrecht*),
más que tal atropello pueda quizá no serle imputado como culpa
onal al juez, en razón de su formación jurídica positivística" [14].

gual evolución se nota en pensadores procedentes del neohegelia-
o, como el tan conocido y justamente apreciado entre nosotros, Car-
Larenz, que en un escrito, también de 1947, se pronuncia en favor
a admisión de estructuras jurídicas, "que tienen para nosotros un
r no meramente temporal y condicionado, sino su núcleo medu-
incondicionado y, como tal, irrenunciable, bien que sus con-
s expresiones y realizaciones en la respectiva situación histórica
n tan sometidas a la transformación y a la ley de caducidad de todo
rreno" [15]. La validez supralegal y supratemporal del Derecho na-

---

positivismo, que discriminaba de la teoría sociológica de la validez me-
la introducción de un valor de "seguridad jurídica" que a lo menos
al juez se presentaría como absoluto: "El derecho no vale o está vi-
porque fué capaz de un cumplimiento efectivo, sino que vale en *cuanto* fué
de un cumplimiento efectivo, *porque* sólo entonces podía garantizar la segu-
jurídica." (*Filos. del Derecho*, § 10; ed. española, pp. 102 ss., especialmente
p. 108 '13). Crítica acertada en K. LARENZ, o. c., pp. 100 ss. Ciertamente, hay
ontra- ción entre el extremo relativismo axiológico que propugna Radbruch y
mación de que para el juez absolutamente "es un deber profesional actualizar
realidad la voluntad de vigencia de la ley, sacrificar su sentimiento jurídico al
to imperativo del derecho establecido, preguntarse por lo que es jurídico, pero
si es también justo." (RADBRUCH, o. c., ed. española, p. 112). Por lo demás, el
Radbruch admite las internas contradicciones de su construcción (o. c., § 9;
., pp. 95-101).

G. RADBRUCH: *Die Erneuerung des Rechts*, en *Die Wandlung*, 2 (1947), 8-16
s.). Véase el mismo, *Vorschule der Rechtsphilosophie*, 1947, p. 109: "So ist
ee eines übergesetzlichen Rechts, an dem gemessem auch positive Gesetze als
iches Unrecht sich darstellen können, nach einem Jahrhundert des juristischen
ismus wieder mächtig auferstanden."

K. LARENZ: *Zur Beurteilung des Nathurrechts*, en *Forschungen u. Fortschrit-*
23 (1947), 49-50 (p. 50).

tural queda ahora reivindicada enérgicamente. La indicación que añade acerca de la necesidad de conjugar la esencial inmutabilidad Derecho natural con un justo historismo, está dentro de nuestras p pectivas. A una justa y equilibrada solución de este problema he consagrado un estudio, cuyos resultados esperamos presentar muy pr to. Por ahora nos basta anotar el nuevo testimonio que confirma exactitud de nuestros puntos de vista. La negación del Derecho natu así como la desvinculación del Derecho con respecto a la Moral, han podido ser mantenidas sinceramente en razón de un defecto auténtica fenomenología. La experiencia crucial de aquellas situaci límites, de aquellos "existenciales" del Derecho en que la esencia Derecho se hace patente frente a la injusticia, es la mejor coyun para que aquel defecto pueda ser corregido y reivindicadas las ses necesarias e inconmovibles de una Filosofía del Derecho, capaz abocar a resultados positivos en el problema de la fundamentación Derecho. La ulterior explicación y reflexión acerca de los supuestos tafísicos del deber ético y de la norma que determina el mundo de lores en que descansa el orden jurídico natural, así como la determ ción de los diversos modos con que el Derecho positivo puede vin larse a la Etica, todo esto constituye la tarea de la Filosofía del D cho y de aquellos aspectos de la Etica que más directamente se r cionan con ella. Por ahora baste haber dejado sentada la posición damental, establecida a partir de una fenomenología jurídica origina que se mueve desde el principio en un plano realista-espiritualista, que implica y presupone una metafísica de este signo, así como recta gnoseología que sabe dar su parte y su indeclinable valor al p to de partida fenomenológico, sin negar con ello el valor irrenunci del pensar abstracto y del discurso racional [16].

Se ha escrito que la filosofía jurídica del positivismo constituye " nueva formulación del concepto de filosofía del Derecho" y que formulación pervive en toda la filosofía del Derecho contemporá dándole una unidad temática, por más que las soluciones del positivi no sean aceptadas [17]. Se reconoce que los intentos de superación del sitivismo emprendidos dentro de esa misma orientación temática po

[16] Acerca de esta posición metodológica puede verse J. M. DÍEZ-ALEGRÍA: *sofía y concepción del mundo en relación con el problema de una filosofía cat* en PENSAMIENTO, 7 (1951), 503-518 (particularmente las pp. 510-512 y 115 con la 23, ibíd.). Véase también la interesante obra allí citada, de D. VON HILDEBRAND: *Sinn philosophischen Fragen u. Erkennens.* 1950.

[17] F. GONZÁLEZ VICEN: *El positivismo en la filosofía del Derecho contemp nea* (1950), pp. 84 ss. (Este trabajo puede encontrarse también en *Revista de Est Políticos,* 51 [1950], 31-77 y 52 [1950], 13-59. La cita corresponde a 52, pp. 47

kantismo han resultado baldíos. Lo mismo hay que proclamar—añanos nosotros—de las posiciones neohegelianas, que proponían la sución del Derecho natural por la idea del Derecho nacional, como maestación del espíritu del pueblo, dentro de la concepción hegeliana lo "general concreto". Semejante concepción no significaba otra cosa tratar de elevar la pura facticidad social a un rango absoluto mente su impostación en el monismo dialéctico de Hegel. Ante tal sición de una filosofía jurídica que se ha obstinado en aceptar el planmiento del positivismo, se pregunta: "¿No hay otra solución al proma de la validez normativa que la referencia a una objetividad ada "fuera" del Derecho?" [18].

Planteada la pregunta en el sentido dado por los supuestos temáticos positivismo—reducción del Derecho a Derecho positivo y de la filoía jurídica a investigación de sus elementos formales—, hay que resder decididamente que no. La fundamentación del Derecho sólo puelograrse mediante su referencia a un orden ético de justicia fundado esenciales relaciones ónticas, que tiene su última razón de ser en os. Este orden ético de justicia, en cuanto norma obligatoria de relanes y situaciones jurídicas (referentes a exigencias de justicia), consye un Derecho natural, que está a la base de todo Derecho positivo. Derecho en toda su generalidad se define como norma de coexistenjurídicamente válida, con una validez que se explica en relación con a obligatoriedad ética. Las diversas modalidades posibles de esa reencia de la validez jurídica al deber moral serán objeto de análisis a nosotros ulteriormente. Indicaremos, a la vez, el mecanismo del er moral, así como la naturaleza y el sentido de sus fundamentos ológicos. Con esto quedará completado, en sus líneas esenciales de ución, el cuadro de la problemática filosófica en torno al problema de fundamentación del Derecho.

Para superar la esterilidad del positivismo se necesita, ni más ni nos, que abandonar sus supuestos temáticos. Esto es lo que, de vuelel neokantismo, de la "teoría pura" o del neohegelianismo, van hado cada vez más las mejores mentes del pensamiento iusfilosófico la actualidad. Según la enérgica expresión del historiador Enrique teis: "Naturrech bricht positives Recht" [19].

JOSE MARIA DIEZ-ALEGRIA, S. I.

[18] F. González Vicen, o. c., p. 96 (en *Rev. de Estudios Políticos*, 52, pp. 13-59).
[19] Heinrich Mitteis: *Vom Lebenswert der Rechtsgeschichte* (1947), p. 121.

L NUEVO ARISTOTELES DE J. ZŰRCHER

1.—*La empresa realizada por Zürcher.*

En los últimos decenios ha ido avan-ndo la investigación aristotélica con una crítica cada vez más innova-ora. La obra de J. Zürcher (*) abre una nueva época, aunque su autor presente como consecuencia del incendio provocado por el *Aristóteles* Jaeger. Para Zürcher el "*Corpus aristotelicum* (= CA), tal como lo oseemos actualmente, no fué escrito en esa forma por Aristóteles, sino r Teofrasto. El "grollende Neleus" de Arnim se llevó a su casa no s escritos de Aristóteles, sino la herencia literaria de Teofrasto". Tal la conclusión que el autor propone desde la misma introducción. En opinión, Teofrasto fué trabajando, mejor dicho, desfigurando las ras de Aristóteles durante treinta años seguidos, dejando a su muerte CA completamente modificado, hasta el punto de que sólo un 20 ó por 100 de la colección sea propiamente de Aristóteles. El resto es l falsificador Teofrasto. La obra debiera llamarse, por lo tanto, *Cor-us theophrasticum* en vez de *Corpus aristotelicum*.

En este avance de impresiones generales, Zürcher anuncia que los atados más aristotélicos de la colección son las obras primerizas de ristóteles. Teofrasto abrevió, amplió, corrigió y modificó muy espe-almente las obras posteriores del Estagirita. Las más auténticas son, r lo tanto, *De virtutibus et vitiis* (αρ), *Rhetorica ad Alexandrum* (ρ). *ysiognomica* (φ), *De spiritu* (πν), *De historia plantarum* (φι), *Causa ntarun* (φ_α), *Historiae animalium* VIII (Ζιθ), IX (Ζιι) y partes de la *hica a Eudemo* y *De caelo* (ο). Teofrasto ha desfigurado principal-nte la *Metafisica* (M), la *Fisica* (Φ), los *Analíticos* (A), las *Catego-s* (K), los *Tópicos* (τ), *De Generatione animalium* (Ζιγ), *Departibus imalium* (Z_μ) y la *Ética a Nicómaco* (H) [1].

(*) La ficha completa del libro es como sigue: ZUERCHER, JOSEPH: *Aristoteles' erk und Geist*. F. Schöning-Padernborn (1952); 24 × 16 cms.; 456 pp.

[1] *Abreviaturas*:

Ω —Corpus Aristotelicum.
A —Analitica.
αι —De Sensu et sensato.
αν —De ventis.
αρ —De virtutibus et vitiis.
Γ —De generatione.
ξ —De vita.

El trabajo de Zürcher está dividido en cuatro partes, muy desigu
les por su extensión. En la primera ofrece una prueba sumaria de su t
sis, probando que el CA actual es postaristotélico. En la segunda par
establece una cronología sucinta del CA. En la tercera presenta un an
lisis más extenso de cada uno de los tratados del CA. En la cuarta
última parte reseña los trozos aristotélicos conservados en el CA y
los fragmentos. A continuación aporta cinco apéndices terminológic
del CA, del *Corpus Aristotelico-theophrasticum*, de los nombres de l
animales del CA y de los términos epicúreos del mismo, terminando c
un cuadro cronológico y varias láminas.

Dada la importancia extraordinaria de las conclusiones a que lle
Zürcher y del interés que contienen para todo filósofo, nos ha parecid
conveniente ofrecer al lector una sinopsis amplia, aunque no tan min
ciosa que comprenda todas las afirmaciones y argumentos del autor. E
capítulo aparte daremos después nuestro juicio sobre la obra.

2.—*Resumen de la obra de Zürcher.*

Cap. I (*p. 21*). Bignone [2] parte del supuesto de que los exotéric
son escritos de la juventud de Aristóteles, quien se apartó después m
y más de Platón. Alejandro de Afrodisia se decidió por los exotérico
Efectivamente, hay que escoger los exotéricos o los esotéricos, ya q
discrepan profundamente ambas clases de obras (cf. p. 30) (p. 22). C
cerón manejó los exotéricos, y a ellos se refiere. Eusebio prueba q
Cefisiodoro tuvo por platónico a Aristóteles; Diógenes de Oinoanda d

---

Zγ	—De generatione animalium.	Π	—Politica.
Zι	—Historiae animalium.	ΠΑ	—Politica Atheniensium.
Zμ	—De partibus animalium.	π	—Problemata.
H	—Ethica Nicomachea.	πν	—De spiritu.
ηε	—Ethica Eudemia.	πο	—Poëtica.
ημ	—Magna Moralia.	P	—Rhetorica.
θ	—De mirabilibus auditis.	ρ	—Rhetorica ad Alexandrum.
K	—Categoriae.	T	—Topica.
κ	—De mundo.	υ	—De sommo.
M	—Metaphysica.	Φ	—Physica.
μ	—Metereologica.	φ	—Physiognomica.
μχ	—Mechanica.	φα	—Causae plantarum.
ζ	—De Xenophane.	φι	—Historia plantarum.
O	—De caelo.	χ	—De coloribus.
o	—Oeconomica.	ψ	—De anima.

[2] La obra de BIGNONE (*L'Aristotele perduto a la formazione filosofica di Epicu*
Firenze, 1936, 2 tomos), aunque contraria a las conclusiones de Zürcher, coincide
distinguir dos Aristóteles antagónicos o muy diversos. La bibliografía aristotélica
estos últimos años ha ido abordando problemas cada vez más importantes del a
totelismo, que explican la aparición de la obra de Zürcher.

stra que Aristóteles no es el de la *Física*. Estos escritores y otros visto la discrepancia existente entre los exotéricos y esotéricos de stóteles. Ahora bien; es absurdo que Aristóteles adquiriera su fama sus escritos juveniles. Más bien debe creerse que el Aristóteles exo-co es el de los cincuenta años.

El *Eudemo* es obra madura de hombre adulto, aunque de contenido platónico. Se- Proclo es posterior al *De anima*, donde Alejandro de Afrodisia no halló la doc- sobre la inmortalidad. El *Protreptikós*, dedicado al rey Themison de Chipre beo) debe ser también de Aristóteles adulto, ya que en él exhorta a los jóvenes osofar (Elías). Además, no sólo muestra inteligencia, sino experiencia. La eude- ia está en la posesión de la virtud, que no se divide en intelectual y moral. Su fecha a está también reflejada en las "ideas comunes", de sabor estoico. Los textos Filopono y Plutarco, según los cuales Aristóteles no admitía las ideas platónicas, unden (por efecto del Aristóteles esotérico) la negación de las ideas platónicas, Aristóteles rechazó siempre, con la de las ideas en general; Aristóteles admitió las s en forma de universales: "el uno en muchos", como consta por Proclo y Filo-. Ningún discípulo de Platón admitió sus ideas sin modificación. El pasaje de- ado prueba que rechazó las ideas números, no que cambiara su opinión sobre las s. Las reformó como los demás discípulos de Platón.

Según Bignone (p. 26), el joven Aristóteles fué primero platónico y admitió las s del maestro, y lo mismo hizo Teofrasto; la emancipación se hizo lentamente; tras enseñó en el Peripato, su doctrina propia permaneció oculta; al exterior ba por platónico, como en los *Diálogos*. Por eso se creía que los académicos y patéticos no discrepaban (Cicerón, *Acad.*, II, 5). Otro tanto pasó con los epicúreos. teoría de Bignone, aunque muy consecuente, se refuta por sí misma. Aristóteles udo practicar una simulación contraria a la sinceridad de su carácter, y eso con mplicidad de todos sus alumnos. Bignone y Grant creen que Cicerón (Tusc., V, estudió en Atenas las obras exotéricas de Aristóteles platonizante, donde se en- ba que la felicidad no depende de la fortuna, y supuso que esta era también la ina de la *Ética a Nicómaco* (De fin., V, 12), que conocía por referencias. Esto uestra que Aristóteles siempre enseñó esa doctrina y no tuvo que cambiar. Así nfirma, además, que la Etica a Nicómaco es posterior a Aristóteles.

Con no menos probabilidad que la teoría de Bignone, se podría su- er que en tiempo de Epicuro, hacia el 300, había un exotérico, el *anima*, publicado hacia el 325 y reelaborado por Teofrasto como térico, del 320 al 300. En todo caso, Cicerón, lo mismo que Psellos ynesio, conocieron sólo los exotéricos, en que Aristóteles supone al automotriz y siempre en movimiento. La hipótesis de la simulación, ndida por Bignone, conduce a la conclusión de que Aristóteles re- indefinidamente sus ediciones corregidas y aumentadas, con doc- us que reputaba falsas. En la teoría sobre la buena fortuna (Eth. ., VIII), discutida ampliamente por Bignone, se trata de una polé- directa de Epicuro contra Aristóteles, que en la hipótesis de Big-

none debía versar contra un Aristóteles olvidado ya, de treinta o c
renta años antes, lo cual es inverosímil. Se preguntará por qué Cice
agrupa en forma tan tajante a Aristóteles con los académicos Espeus
y Xenócrates, por una parte, y por otra, a Teofrasto en la doctrina
bre la eudemonía (Tusc., V, 24). Respuesta: La misma doctrina
puso Teofrasto en Magna Moralia, B, 8, transformando el CA según
necesidades e ideas.

Bignone (p. 29) demuestra que la distinción de las dos fortunas en la *Etica a*
demo, VII, 15, es de origen pitagórico. Si se acepta que este influjo pitagórico
de Platón a Aristóteles hasta la composición de la *Etica a Eudemo*, es muy prob
que Aristóteles permaneció platónico. Teofrasto suprimió en toda la Etica a N
maco esta discusión por consideraciones con Epicuro, con quien volvió a Atena
año 306, lo cual hizo que cediera en el rigorismo aristotélico. En resumen: la
de que los exotéricos son sólo obras juveniles es insostenible. Por lo tanto, el
actual no es de Aristóteles. Alejandro de Afrodisia fué lógico al establecer la a
nativa de escoger entre los exotéricos y los esotéricos y los otros de la edad mad

Cap. II (p. 31). La historia de las plantas y la *historia de los ani*
les tuvieron una redacción primitiva. Posteriormente fueron elabora
por Teofrasto y trasladadas a la biblioteca de Alejandría, según la
dición. Los fragmentos de Rose son prueba de que hubo una redacc
de Aristóteles distinta de la actual, que está elaborada por Teofra

G. Senn cree que la redacción del CA es de Aristóteles, aunque se citen en
las obras de Teofrasto. Pero esto provoca la dificultad de que nadie cita, sin
ni más, obras ajenas como propias. Las mutuas citaciones del CA y φι y φα pr
ponen en el CA la unidad del autor, que es Teofrasto, quien considera al CA c
producto del Peripato. Lo propio se hacía en la Academia.

El estudio de los fragmentos de Rose de Historia Natural revela una fo
totalmente distinta que los actuales Ζι, Ζγ, Ζμ. Ahora bien; los fragmentos
tienen al verdadero Aristóteles. Luego los Ζι, Ζγ, Ζμ son de su sucesor, Teofra
Esto se demuestra por los fragmentos siguientes (pp. 33-47): 214, 215, 221, 229,
232, 233, 234, 235, 236, 237, 241, 242, 243, 244, 248, 250, 251, 253, 261, 266,
277, 282, 283, 285, 286, 288, 289, 290, 291, 292, 294, hasta el 311, 314, 340, 342, has
360, 369, 372, 377, 615, 631. Todos estos fragmentos contienen datos que no se
llan en CA. El fr. 631 lo atribuye Ateneo a Aristóteles o Teofrasto. Otras dos
de Sexto Empírito y Cicerón tampoco se hallan en CA.

Resultado: 1.º) Aristóteles escribió tratados de Zoología distintos del CA. 2.º)
Zoologica del CA están mejor documentados que los de Aristóteles. 3.º) Ζι,
Ζμ, por su estilo, son de Teofrasto. Los autores posteriores a Ateneo citan el
actual. Los autores no citan los lugares de los Zoologica del CA. Con la edi
de Andrónico se generalizó el CA de Teofrasto.

Cap. III. Exposición de la doctrina platónica en el CA (pp. 49 s
Si el CA es de Aristóteles, el discípulo de Platón desfigura la docti

que oyó del maestro. Si el CA es de Teofrasto, se atribuyen a Platón las doctrinas oídas a Xenócrates y Polemón. Cherniss cree que Aristóteles no entendió a Platón, a quien le desfiguró. Así también Heinze.

Hay que suponer: 1.°) Que los Diálogos de Platón contienen su doctrina. 2.°) Que los Agrapha de Platón coincidían con los Diálogos (Cherniss). 3.°) Los exotéricos de Aristóteles exponen la doctrina jurídica de Platón. Pero Alejandro de Afrodisia y Elías atribuyen a los exotéricos lo que han visto en los esotéricos. Así en R^1 23 atribuyen al *De bono* lo que leyó en la Metafísica (Heinze). 4.°) En el CA hay expresiones platónicas exactas e inexactas.

Zeller y Rolfes atribuyen a Aristóteles incomprensiones de su maestro. Con razón, aunque confundiendo al verdadero Platón con el de la Academia, hacia el 320-300, y Aristóteles con Teofrasto. La exposición de Zeller sobre hyle de Platón es anacrónica: es una materia abstracta e invisible como las ideas.

Es también antiplatónica la teoría de la participación descrita en MA (987 b 10), que supone que lo sensible participa de las ideas. Esto es propio de Xenócrates, que influye en Teofrasto: es platonismo evolucionado. El MA 987 b 19, que supone ser elementos en la materia y de la οὐσία, los mismos que los de las ideas, sería una total contradicción platónica.

Las ideas auténticas reflejadas en la Metafísica Z e I, Física B y Et. Nic A, no pueden ser números. Tampoco hay en Platón rastro del ἀόριστος δύας (p.53). La doctrina sobre el mal de Mλ 10, Mμ 8, Mν 4, es la de Xenócrates y Polemón, expuesta por Teofrasto. La materia no tiene en Platón la nostalgia de la forma (*Física*, 192 a 17). Las ideas no se limitan a los seres físicos, como en Xenócrates y Teofrasto (M 1070 a 18) que identifican las ideas con el no ser (M 1088 b 35) y con la materia de las ideas (M 987 b 20), exponiendo sobre ellas la misma doctrina que sobre el infinito. A Platón y Aristóteles les desfiguran los discípulos del año 320 al 300 (p. 55). La palabra *participación* sólo aparece en dos pasajes platónicos y en ambos en sentido intencional, e. d.; como sinónimo de imitación. En el *Propreptikós* se habla sólo de imitación. La participación óntica es opuesta a la mentalidad de Platón (p. 56), que tampoco admite como principios el *uno* y el *ser*. El *Timeo* con sus *ideas*, su *sensible* y su *espacio*-hyle, supone una materia prima semejante a la del tomismo ,que corresponde a la materia aristotélica en M 1029 a 20, lo mismo que α, β, que no puede existir en sí mismo. Por eso es sorprendente que Teofrasto en M 987 b 13 modifique su noción, a causa de la Academia, pasando de la participación intencional a la óntica.

(P. 58). Aristóteles hizo bajar del cielo a la tierra las ideas (*De caelo*, A 9; *Phys.*, A 9; *Mag Mor.*, A 1), estableciendo por una parte una materia = hypokeimenon y, por otra, una forma universal inmutable que penetra en la materia y sale de ella, calentándola, enfriándola, etc. De ahí la posibilidad de poseer una ciencia de lo sensible, cosa que Platón rechazaba. Así reformó Teofrasto las ideas de Platón, como lo hizo también Xenócrates y otros.

(P. 59). Si Platón enseña la existencia de una materia desprovista de cualidades propias, pero identificada con propiedades cambiables—como parece—, son falsas las opiniones generalizadas sobre la hyle = no ser. En esto se equivoca Zeller. En re-

sumen la Academia y el Peripato sufrieron hacia el año 300 la influencia pitagórica (cfr. M 991 b 9, 1043 b 33, 1073 a 18, 1081 a 12; *De anima*, 404 b 27; *Phys.*, 249 b 23).

Cap. IV. Euclides (p. 60). Euclides depende del CA o viceversa (Heiberg). Heiberg se engaña al creer lo primero. Vogt cree que Aristóteles depende de Euclides, adelantando el nacimiento de éste en unos cuarenta años, lo cual es imposible. La solución única es que Teofrasto copia a Euclides, como se prueba por la incorporación al CA de los *elementos* y *postulados* de Euclides. Toda la silogística de A α, B se inspira en la geometría, así como los ejemplos de *definición, punto, sólido, isósceles, equilátero, escaleno*, con otras nociones. Lo mismo se diga de *periferia, tetrágono*, etc. Esto se prueba con un análisis comparativo de 22 pasajes de Euclides con los correspondientes del CA. El argumento es de gran trascendencia.

Cap. V. Aristoxeno, Dicearco, Listas y Pórtico (p. 73). Busse atribuye a Aristoxeno el pasaje *De anima*, 408 a 5-28, donde el alma aparece como armonía del cuerpo. El *De anima* es una reelaboración de Aristóteles por Teofrasto, bajo el influjo de Aristoxeno, que debe extenderse también a Dicearco. Consúltese Wehrli: *Die Schule des Aristoteles* sobre Dicearco y Aristoxeno.

Un trabajo comparativo demuestra que las semejanzas terminológicas del CA con Aristoxeno dependen de la influencia ejercida por éste sobre Teofrasto, especialmente en la música y en la teoría pitagórica de la *kátharsis*, pasajes pitagóricos de Teofrasto son M 1043 b 33, donde la esencia es un número, y en μβ la aceptación de los puntos cardinales celestes: arriba-abajo, derecha-izquierda, contra Aristóteles. Teofrasto es amigo de los pitagóricos en H α 4 y MA 9.

(P. 76). Es posible que Teofrasto (ψβ) haya tomado de Aristoxeno la definición del alma al decir que es entelequia primera del cuerpo orgánico. De los comentarios de Wehrli a los fragmentos, dedúcese que no es de Aristóteles, sino de Teofrasto, influido por Dicearco, la discrepancia terminológica que se advierte en el CA, donde se habla unas veces de los cinco elementos (tierra, agua, etc.), que otras veces son lo caliente y lo frío, lo húmedo y lo seco, aludiendo a los cinco primeros, designándolos como "los llamados elementos". Ún vez de Aristóteles y Dicearco (Wehrli) debe decirse Teofrasto y Dicearco en el pasaje de la entelequia (ψβι), que es de Teofrasto. Pero adviértase que ni Dicearco ni Teofrasto o Leucipo pueden ser tildados de materialistas por este motivo. Las noticias geográficas contenidas en μα 13-μβ 5 y κ pueden ser también inspiradas por Dicearco. Los doxógrafos atribuyen a Aristóteles la doctrina de que la humanidad carece de principio, cosa que no se halla en Aristóteles. El CA (Ζγγ 11 y 11 a 3) es de Teofrasto.

(P. 78). Las listas de las obras aristotélicas son tres. La primera y la segunda representan los libros adquiridos, a la muerte del Estagirita, por la biblioteca de Alejandría. En ella no figuran las obras del CA, de cuyas fichas contiene M *s* (36), ηε (38), Γ (39), A modificado (39), Hκ

[1] A mi juicio, habría que añadir ημα, β (174) = Ptol. (30, 31).

(666), π (75), P (78), πο (83), Φα, β, γ (90); Z ι (102); Z ικ (107); φι y φα (108); φ (109); σ (112); λ (125); K (141); ε (142) (2). La lista número 3 proviene de Andrómico, y contiene el CA actual, que corresponde a la producción del Peripato hasta el año 288 a. de C.

(P. 79). En el CA se contienen numerosos conceptos estoicos, como se deduce del análisis comparativo entre 38 términos tomados de Pohlenz, que permiten demostrar que Teofrasto los tomó de Zenón, cuyas actividades filosóficas comenzaron el año 313. Merecen destacarse los términos gramaticales de A γ 12, 78 a 16, *lemma* y prolepsis A β 5; ἐκφορά, πο 21; ἀναπόδεικτος A β, γ, δ, ημα 35; *phantasmma* ψγ 432 a 12; ἐννοήματα (M 981 a 6); *criterion* (M μ 6); συναίθησις, ηεη 1245 b 24; ὀρθὸς λόγος la doctrina sobre el *pneuma* y el *calor vital* (ψβ 4; απ 474 a 25) διακόσμησις κ 4, MA 5; ἀναζυμίασις; inteligencia de los animales, Z μβ 648 a; MA 1; Z ιι 1; φα 5; Z μβ 656 a; Z μβ 17; H 1141 a 6; A δ 19. *Animales irracionales* H μ 8 ημα 17, 22, dudas Φβ 8. La *ekpyrosis* μα 5. *La vida conforme a razón*, MA 8; la prudencia, hábito racional ημα 35; H ξ 13. Los "pecados", H 1135 b 12, 1136 a 3; P 1374 b 7. El kathekon ηεη 1249. En la p. 83 añade una tabla de términos estoicos que figuran en el CA.

Cap. VI. *Diocles de Karystos* (p. 85). El CA depende en muchos pasajes del famoso médico *Diocles de Karystos*, discípulo de Aristóteles. Luego el CA es posterior a Aristóteles. Así ocurre en la definición de pleuritis (H ε 15) en la importancia que da al corazón (Z μγ 4, 666 b 13 y Z ιγ 5, 515 a 27), la que atribuye el dolor (μβ 8), la simultaneidad de la menstruación (Z γβ 738 a 16) y la ausencia de la seminación en el sexo femenino (Z γα 20, 727 b 33; cf. M λ 6).

En Z γβ 4, 737 se polemiza contra la doctrina que atribuye fuerza absorbente a la matriz, opinión aceptada por Diocles (Z γγ 1). Z γδ 4 y Z ικ). La mayor parte del Z γ está influido por Diocles, lo mismo que el Z ικ. El CA y Diocles tienen, según Wellmann, la misma opinión sobre los sietemesinos y ochomesinos. El CA lo toma de Diocles, que emplea la expresión de *poros espermáticos*, que pasa a Z γα 3, 13. El término γυνατκεία, de Diocles, que aparece en φι y φα, reemplaza a la antigua denominación καταμήνια utilizada en M 1044 a 35, 1071 b 30. Los exotéricos utilizan la forma γόνος y no γονή, que parece emplear Diocles.

(P. 87). La teoría de Diocles sobre la localización del alma en el corazón aparece en κ 4, 394 b 10, Zμ, υ, ξ, Z κ, Z γ, αι². El *Timeo* 70 b parece influido por Diocles.

El CA recoge la teoría de Diocles sobre el semen masculino (Z γβ 2) y el término ἐπίδεσμα Z ιι 44. Diocles era partidario de la *xerotribia* como π 37, 3, 5, y del calor vital (απ 7, 15, 16), y practicaba la medicina humoral como el CA (Z ιγ, 511 b 10); (cf. Z 17; 2, 11). La misma semejanza hay en la teoría de la respiración (απ 7, 9; Z 10; Z δ 2).

(P. 91). El influjo de Diocles pasa a la teoría del conocimiento (ιδ 24, 25, 26; Z μγ 5, 667 b), y a la teoría sobre las funciones de la pituita y de la bilis (π 1, 29, 862 b 28; π 1, 6), así como también sobre el sudor (ιδ I-III; π 2, 20, 28). Diocles cree que el sudor es la descomposición de la sangre (Z μγ 5, 668 b 1, etc.). Wellmann,

de quien están tomados en su mayoría estos datos, cree equivocadamente que Aristóteles utilizó la anatomía de Diocles. Fué Teofrasto el que siguió a Diocles y a su discípulo de Praxágoras en su respectivas especialidades, lo mismo que a otros ilustres profesores del Peripato. También se equivoca Wellmann al creer que Aristóteles polemiza sobre los cotiledones del útero (Z γβ 7). Teofrasto es quien polemiza (Z γβ 7; Z γδ 4; Z ιμ 8; Z ιζ 10). El CA admite los números místicos, que rechazó Aristóteles (πμ 1335·a 29 b 35).

Capítulo VII φι y φα (p. 95). Contra los autores que suponen ser de Aristóteles el CA y de Teofrasto el φι y φα, puede asegurarse que, a juzgar por el estilo, todo el mundo los tendría como obras del mismo autor. Así se deduce un minucioso estudio gramatical, en el que se utilizan los trabajos de Müller, Schindler e Hindenlang, para deducir en la página 122 que el separar por una parte el CA y por otra parte al CTh es imposible, por contradecir a la realidad. Lo mismo prueban los estudios de los apéndices.

Capítulo VIII. *El dualismo del CA* (p. 123). Gohlke y Wilpert han estudiado esta doble faceta, antigua y nueva, del CA. En la fase antigua se desconoce la doctrina sobre el acto y la potencia, copiosamente utilizada en la nueva. En O hay esferas fijas, que son movibles en κ. En M λ 10 se entrecruzan ambas opiniones. En Φε (faceta antigua) el movimiento y el cambio son conceptos distintos, que en Φθ, etc. (faceta nueva) se confunden.

En M aparecen las dos corrientes, la antigua, con el "uno en muchos" y el nuevo *hypokeimenon*, y, por fin, la fase final de las divergencias sobre el ser, confundiendo el eidos y la hyle en M η. La doctrina sobre los elementos atraviesa fases distintas: 1.ª) La de los cuatro elementos de Empédocles, después el *frío-caliente*, y el *seco-húmedo* considerados como elementos. En μαβ hay geografía antigua y moderna. En la Etica se confunden dos concepciones de la eudemonía. Lo mismo ocurre en la doctrina sobre la procreación y la fisiología cardíaca. El alma y el cuerpo unas veces forman unidad, otras veces son una cualidad. En la Política se da a veces la preferencia a la ciudad ideal, otras a la democracia.

(P. 130). En la tercera parte se recorrerán todas las obras del CA, no para comentarlas, sino para destacar en cada una de ellas esa duplicidad de autor. Aristóteles hubiera tachado sencillamente la exposición de las ideas ya abandonadas. Teofrasto, por respeto a Aristóteles, las deja ordinariamente, añadiendo sus propias observaciones y opiniones. De aquí resulta el dualismo.

Capítulo IX. *Cronología* (p. 125). Una cronología aproximativa del CA puede emprenderse estudiando el contenido ideológico o el estilo. Así, puede establecerse el estilo del ἀλλὰ μήν como anterior al 315. El predominio del οὐ μήν, como propio del 315 al 308, y el estilo neutral desde el 308. Es signo de antigüedad la frecuencia de las partículas γε, δή, δή καί, etc. Al estilo primitivo del ἀλλὰ μήν-οὐ μήν pertenecen Φα, β, γ, δ, ζ, η, θ; MA 1-8, α, β, ζ, δ, λ, ι, μ, ν; Zγα, β; ψ, Aγ, δ, ε, π, θαι.

Observaciones generales. La cronología sólo es aproximada. En una misma obra puede haber libros de épocas muy distanciadas, como ocurre en ηε. Hay refundiciones de libros enteros, especialmente en las obras de biología, por el gran progreso de esta ciencia entre los años 320-300.

Respecto a las partículas y conjunciones, es cosa averiguada que el empleo de las proposiciones no es efecto del azar. Se puede decir que en Teofrasto el ἀλλὰ μήν va unido con el κἄν εἰ, hasta que lo supera el período del οὐ μήν, como se puede ver por esquemas demostrativos de ambos estilos. Los libros últimos de las obras tienen más οὐ μήν. El καὶ μήν se encuentra sólo en el Protreptikós, en ρ, κ, πν. El κ destaca por su singular abundancia de las partículas γε μήν, καὶ μήν, , con varios οὐ μήν.

Capítulo X. Ο, Γ. Φ, (p. 131). El Ο α 1, bastante pitagórico, contiene ideas de Aristóteles. El Ο α 2 da la definición de los cuerpos simples, que en Ο α 3 se enumeran con cierto recelo. La definición está inspirada en el movimiento, citándose sólo tres cuerpos simples en Ο α 3 y en Φδ 5. El movimiento es absoluto en Ο α 2 y relativo en Ο α, donde el *cambio* es una especie de movimiento, lo cual parece de influencia estoica, como el Ο α 4. Lo divino es aquí lo inmutable. Ο α 4 es de Teofrasto, como el Ο α 5, donde introduce su doctrina atómica e identifica la materia con el *espacio* y el *no ser*.

El Ο α 5 rechaza la infinitud del cosmos, enseñando que no se puede atravesar distancia infinita en tiempo finito, y concluye que en el infinito no hay movimiento activo ni pasivo. El Ο α 7 tiene dos partes, antigua y moderna; usa la palabra *topos* en su acepción primitiva, contiene elementos de Aristóteles y de Teofrasto para la prueba de su tesis, que sigue en el Ο α 8 y α 9, donde se añaden argumentos metafísicos, como en M λ 8, 1074 a 31, rechazados posteriormente por Teofrasto, quien no admitió que haya además la "esfera de acero", esfera sin materia. En cambio, M λ 8 admite, además del hombre compuesto de razón y materia, a "Sócrates", que no consta materia. Teofrasto, en este raciocinio, rechaza tal prueba de la unicidad de un cielo sin materia, como un "uno en muchos". (P. 135). M λ 8 es primitivo. Por otros argumentos admite la unicidad del cielo en Ο α 9. Fuera del cielo no hay espacio ni tiempo. Ο α 9 alude a los ἐγκύκλια φιλοσοφήματα, que son tratados exotéricos. El movimiento incesante del cielo, llamado por Aristóteles ἐνδελεχές, ha sido transformado por Teofrasto en ἐντελεχές. En Ο α 12 aparece por vez primera, con la palabra *entelequia* de Teofrasto, la doctina aristotélica sobre el acto y la potencia, registrada también en el Protreptikós. Entre Ο α 6 y Ο α 7 hay una fisura. Ο α 6 existían antes de que Ο α 7 se incluyera en esta obra tomándola de Φ. (P. 136.)

(P. 137). El Ο β está muy influenciado por Teofrasto. El Ο β 2 supone que los cielos son seres vivos. En Ο β 9 se supone lo contrario. En Ο β 12 se cita a los matemáticos o astrónomos que han influído sobre Teofrasto. En Ο β 12 otra vez los cielos son seres vivos, aunque no se puede saber si las estrellas son algo material en M λ 8 o pura trayectoria en Ο β 12, o si son esferas fijas o trayectorias libres. La teoría de Teofrasto en M λ 8 es absurda, puro compromiso entre las trayectorias libres de Platón y las esferas fijas de Eudoxo. Otra aporía de Ο β 2 es la posición

de los puntos cardinales. El Polo Norte está a la izquierda; mientras que el μ 35, π 26 y κ están a la derecha. En el frag. R 2 200.205, *arriba* coincide con *derecha*, *abajo* con *izquierda*. O β 13, 14 son más aristotélicos que los capítulos anteriores. Las noticias sobre la longitud del meridiano del O β 14, tomadas hacia el 350, se corrigen posteriormente con las noticias del anaplus del 325, que son conocidas en el μβ 5 y por las medidas del meridiano del año 300.

(P. 141). En O γ 1 Teofrasto estudia el espacio y el tiempo, que no constan de puntos e instantes, como se enseña en ψα4. Esta absurda teoría inspira el Φ. En O γ 3 rechaza la convertibilidad mutua de los elementos, que en O γ 4 son tres solamente. En O γ 6 se admite la convertibilidad de los tres elementos, a los que no cuadran la definición de O γ 3. En O γ 1 se alude al tratado *sobre la filosofía* y a la teoría del acto y la potencia, entendiendo por sustancia el cielo con sus partes, las plantas, los animales, la acción y pasión y el movimiento. Este concepto primitivo no subsiste en M. O γ 1 es anterior a los escritos lógicos, lo mismo que Γ. En O γ 2 lo pesado y lo ligero son medidas relativas, como en Γ (Teofrasto). En O γ 6 se niega el vacío, que se admitía en O γ 2 (Aristóteles). En O δ oscila Teofrasto entre los tres y cuatro elementos. Defiende la doctrina aristotélica. El ἀλλὰ μήν va en descenso en los libros del O.

(P. 144). Γ, según Gohlke, se compuso a base de varios tratados menores: *Sobre los elementos* (39), *Pasiones* (61), *Magnitud* (85), *Los contrarios* (30). Aristóteles defendía en ellos el "uno en muchos" o los géneros, es decir, la tierra, el fuego, etc., inmutables como el *eidos*. El devenir consistía en la entrada o salida de eidos inmutables en la materia, también inmutable, igual que en el tomismo.

En Γα 5 Teofrasto se inclina a la no distinción real entre la materia y sus propiedades. El Γβ 1 lo afirma categóricamente, reprendiendo al *Timeo* por suponer la materia irreceptiva de propiedades. En Platón y Aristóteles la materia es una abstracción que hace imposible toda génesis, término desprovisto de sentido en Teofrasto, quien no puede establecer diferencias esenciales ni composiciones entre los cuerpos. Siempre es la misma materia con diversas propiedades. Teofrasto afirma unas veces y niega otras el "uno en muchos". En Γ no llega a la claridad del M. η 6. En Φβ 2, 149 b 9 se afirma la real distinción entre materia y forma que se niega en Φβ1, 193 a 30. El pensamiento de Teofrasto es fluctuante en el Γ.

El *Timeo* (¿de Xenócrates?) supone que la materia es una abstracción, lo mismo que el M 1029 a 20. 1036 a 8 y el Γ. La afirmación de Teofrasto en Φ 209 β 13 es ininteligible, e injustificada la alusión de Γβ 1. Otros textos, como Γκ 1, 2, 3 y Γβ 4 prueban que el concepto de *génesis* es mero nombre para designar un cambio mecánico de las formas. La noción de mezcla es igualmente arbitraria.

(P. 148). Φα supone ya la composición de los libros de la dialéctica, a juzgar por sus libros logicales. La substancia es un género de las categorías (Φα dice que nada

puede ser contrario de la sustancia en 189 a 32, pero enseña lo contrario en Γβ 8). La sustancia se distingue sólo lógicamente de las propiedades (Φα 2, 4). De ahí que los cambios sólo sean transformaciones, adiciones, substracciones, composiciones, alteraciones; pero nunca generación. Para Teofrasto el cambio es mera suma de cualidades. El *logos* y el *verbo* significan lo mismo. Los principios son dos o tres (190 b 29). Aunque nada es principio de sí mismo (Φα 6), los principios sirven para una sola realidad, como el M ξ , donde cada forma universal produce una cualidad, un τόδε τι Φα supone un tratado aristotélico previo *Sobre los principios*. El *acto* y la *potencia* es una adición posterior (Gohlke) que se halla en el Protreptikós. Teofrasto, que desfigura esta noción, admite con los eleatas que nada se hace de nada (191 b 14). Por eso ataca a Melisos (186 a 10), por decir que lo no engendrado carece de comienzo (Φα 3), aunque se contradice Teofrasto en 192 a 28-30.

(P. 151). Φβ es el libro de la *physis*. Aristóteles entendía por *physis* lo mismo que por *alma*. Platón admitía las ideas y el bien (*Politieia*, VI, 605); Aristóteles le imita, al creer en el alma del cosmos y al admitir el "uno en muchos". Con ello admite la finalidad. En Φ falta una base racional para la finalidad, especialmente en Φβ (Mansion). Teofrasto sólo admite la materia ciega sin finalidad, simpatizando con Demócrito. En Φ, Γ y en M sólo hay restos del finalismo anteriormente aceptado (MA, 3, 4). En Φβ no dice ya que la naturaleza nada hace en vano, frase repetida después por influjo del Pórtico. La definición de *physis* en 192 b 20 coincide con 192 a 31, 192 b 33, K 5, M γ, M ξ, M ι, M λ y M ν.

En (Φβ 192 b 25 ss.) se emplean términos dialécticos. En Φβ 4 la doctrina sobre la fortuna coincide con la del Protreptikós (Walzer), coincidiendo asimismo en el estilo. Pero es excesivo decir que aun los trozos genuinos de Φβ sean muy primitivos, pues son posteriores a Ο Γ, y ημ.

(P. 154). En Φγ, δ campea Teofrasto. En 201 a 3 se afirma que hay tantas categorías del ser como del movimiento. Aristóteles define el movimiento como *actus in potentia prout in potentia*, entendiendo el acto como algo instantáneo, no sucesivo. El movimiento sucesivo es concepto vulgar para Aristóteles. Teofrasto ha cambiado *acto* por *entelequia*, entendiendo el acto como actuación sucesiva, no dejando nada entre la potencia y el acto. Estos actos sucesivos no son movimiento ni actuación, sino *praxis* en el CA.

(P. 155). En Φγ 4, 5, 6, 7 hay un *infinitum actu* y un *indefinitum*. El primero parece negarlo Teofrasto, que admite sólo un infinito lógico. Respecto a la entelequia, se debe notar que Aristóteles no la podía distinguir del acto, por no admitir más que actividad instantánea. *Entelequia* es término introducido por Teofrasto.

(P. 158). Φδ trata sobre el espacio (*topos*) y el vacío, que no admite. Platón parece ponerlo en duda. ξ lo admite, pero no es de Aristóteles. Lo admite el CA en π 8, 13, y en ψβ 8, 419 b 33. El lugar unas veces es una superficie inmoble (Φδ 212 a 20), sin la atracción que le atribuyen otros pasajes (Φδ 208 b 10). Teofrasto parece depender aquí de Estratón, autor de un libro sobre el espacio vacío, lo mismo que el abandonar los elementos y el "uno en muchos". En Φδ, 241 a 26 resuelve la dificultad de la imposibilidad del movimiento en el espacio vacío, acudiendo a la teoría de la compenetración. En 323 a 19 defiende lo contrario.

(P. 160). En Φδ 10-14 aparece el concepto del tiempo como realidad sucesiva (251 b 24) (Aristóteles), y la duración sucesiva del movimiento (Teofrasto). Este tiene un concepto físico fenoménico del tiempo.

(P. 162). Φε, a juzgar por el estilo y carácter complementario de sus problemas, es una adición posterior.

(P. 164). En Φξ resuelven Aristóteles y Teofrasto las aporías de Zenón Eleata, suponiendo que lo infinito no tiene principio, ni medio, ni fin, y es irrecorrible en tiempo finito. Aristóteles supone que lo real no es infinitamente divisible (como Platón); concibe lo infinito en forma metafísica. Teofrasto, en cambio, habla de lo infinito real, realmente divisible, incurriendo en contradicciones (cfr. 231 a 28, b 9, 232 a 23, 26 a 23 26 31...), que Aristóteles resuelve con el principio de que no hay que creer a la imaginación (Φγ 8).

(P. 174). En Φθ se halla uno de los tratados más primitivos del CA. Resuelve las aporías de Zenón por el acto y la potencia, que Φζ no menciona. Aristóteles supone la mutabilidad del primer motor, no como Teofrasto en M λ, que supone primero las cosas y después el movimiento, contra la opinión de Aristóteles.

Capítulo XI. *Los Meteorológicos* μ) y *De mundo* (μ). (p. 177). μ es bastantes años posterior a O, Γ, y Φ como se ve por el estilo, y por no aparecer el éter como quinto elemento. El éter se identifica aquí con el fuego. El aire se mueve con el cosmos. De las mediciones de la tierra se pasa a las astronómicas. Las "esferas" están desapareciendo. Sólo hay una esfera celeste que tiene movimiento de rotación circular.

(P. 179). Teofrasto tiene un concepto confuso sobre el fuego (μα 3), al que combina con el éter. Materia y forma las cree realmente identificadas. Todos los astros se mueven como incrustados en el zodíaco (μα 6, 8). Todo esto es de Teofrasto.

(P. 182). μβ es bastante posterior a μα, como lo indican sus noticias geográficas, mucho más depuradas. Con todo, es más aristotélico, tiene más términos del Estagirita, especialmente en los comienzos de los capítulos. Es verosímil que μβ 5 se inspire en Dicearco (Wehrli). (P. 186). El trueno se explica unas veces como causa del rayo y otras veces como su efecto.

(P. 186). μγ es posterior a μβ. Sólo tiene un ἀλλὰ μήν. Abundan expresiones matemáticas, y las ideas son poco aristotélicas. Teofrasto no admite ya la objetividad de los colores. El c, I, con todo, recuerda como reciente el incendio del templo de Efeso ocurrido en el 356. Por eso creen algunos que el libro γ comienza en el c. 2. (p. 187). La teoría de la visión en α 1^2 y μγ es activo-pasiva (Teofrasto), mientras que en ψ y α 1^1 es puramente pasiva, pero no como en Platón, sino por los progresos de la ética euclidiana (Tricot), lo cual demuestra que μγ es unos diez años posterior a ψ, y α 1^2 veinte años más tardío que a α 1^1.

(P. 189). μδ figura como obra de Estratón. Contiene las ideas físicas más modernas de la antigüedad. Teofrasto adapta a ellas los términos antiguos. La *génesis* es sólo de las plantas y de los animales. El *eidos* es sólo la figura externa. La *hyle* es cualquier cosa subordinada a otra. Las cualidades secundarias (calor, temperatura, sabor...) son fases del movimiento material. Aquí no hay hylomorfismo. El *nous* es separado

n mezcla. En el capítulo III aparece la noción estoica de la *physis*. tierra y el agua, sustancias perfectas, son hyle. El calor es causa de imiento. El *eidos* y el *pathos* son un estado de la *pepsis*. Ousia y os forman cierta mezcla de tierra y de agua. El empleo de ὥσπερ au- ta y disminuye el καθάπερ con la intervención de Teofrasto, que mo- ca, elabora y ordena el CA.

(P. 192). El κ es un libro discutido, pero que puede ser tan auténtico o cualquier otro del CA. Sus conocimientos geográficos pueden cal- rse por los frag. *de inundatione Nili*. Sigue a Pythias, descubridor influjo lunar en las mareas. Conoce el empleo del pneuma en sentido ico. Teofrasto ignora todavía que el mar de Azof es un mar interior. oncepto de Dios está influído por el Pórtico. Sólo aquí y en ηεη 14 α 10 aparece un Dios a quien se hace oración. Pudo ser muy bien libro de estilo elegante para solemnizar el culto. Una comparación cográfica de Π A con κ, αρ, ρ, , Z μ confirma la semejanza.

Capítulo XII. *La Metafísica* (M) (p. 199). M, siguiendo el criterio λλὰ μήν, se divide en tres grupos: 1.º Hasta el 315: Mα, β, λ, μ, A, ν, ξ. Hacia el 310: Mξ, θ, γ, ι, A. 3.º) Hacia el 300; M δ,ε,η,κ,ξ. M no ia unidad, aunque la pudiera tener en los tratados sobre la ousia. , η, θ, según Jaeger). Inicialmente fueron tratados independientes en δ, ε, ζ, η, ι, κ, γ. El Pinax I no contiene ninguna metafísica, como el ndo, que no se sabe si proviene también de Alejandría.

β es el trozo más antiguo de M. Teofrasto lo dejó a un lado al no admitir ya no en muchos" de Aristóteles. El MA, contra lo que se venia diciendo, no es zo más antiguo (Cherniss), sino que es posterior a M μ. M β no es de Aris- s, sino de Teofrasto, como consta por el hecho de contener tanto las ideas de n, como las de Aristóteles, ambas puestas en tela de juicio por Teofrasto. Los os del ser en M β no son todavía las categorías, sino el *uno*, el *ser*, el *mismo*, o. La dialéctica no había progresado todavía como en A α, β Los principios de- er exteriores a las cosas (999 a 17). Si lo primero de cada cosa es *principio*, én lo último de la misma lo será, y cada individuo será principio, sin necesidad no *en muchos*. En este caso tenemos eidos materiales, limitados por el número e *uno* en *muchos* y sin que haya posibilidad de conocimiento. De aquí deduce asto que los inteligibles están en los sensibles y se forman por abstracción. a conclusiones fueron causa de que Teofrasto no utilizara más los libros M α, y λ. 203). M α es también un trozo primitivo de Teofrasto, introducción a la Me- a, cuando ésta era aún Física, ya que toda *physis* tiene materia (M α 3). Tam- admite lo infinito; lo cual hace sospechar que el ataque al movimiento circular va contra Platón, no contra Aristóteles. Ante la idea platónica de un mundo y del movimiento circular (M θ), M α toma una actitud ambigua. Teofrasto se entre Platón y Aristóteles.

(P. 204). De M λ ha probado Jaeger que es uno de los primeros t
tados de M, un puro ἀλλὰ μήν . Pero no es de Aristóteles la doctr
sobre la generación, que domina aquí como en Z γβ, Z ιϰ, Z μ, des
nocida de los exotéricos. Es una gloria de Teofrasto (p. 205). Su tec
de la sustancia parece un esbozo de toda la Metafísica. El calor
un eidos. Parece anterior a Φβ. El alma es separable del cuerpo. S
existe lo individual (1071 a 22). Lo material pertenece a la física. Lo
mutable es divino. No aparecen conceptos como el del ser en cuanto
que son posteriores. Todo lo que no es inmaterial es materia, como
fuego, la carne, la cabeza (p. 206). M λ 8 es de los trozos más difícil
parece ser del 329 al 315. Las estrellas que parecen inanimadas, ¿cómo
mueven?, ¿qué es el amor por el que se mueven? Todo ello parece p
mecanicismo, con espíritus intercalados entre las esferas. Se parece a

(P. 207). M μ es algo anterior al M ν. Ambos forman unidad. Por el estilo,
de Teofrasto. El M ν debiera comenzar en 1086 a 21 (Jaeger). El concepto de o
de M μ 1 es anterior al de M μ 9. M μ va contra las ideas en cuanto principios. M
contra los elementos de la Academia postplatónica. En M μ 4 las categorías son
sustancia y la relación, y se reprende a los platónicos por no atribuir realidad a
noma a las relaciones. En M ν, en cambio, se polemiza contra lo relativo y se
ca a Xenócrates, probablemente ya difunto. En 1086 b 18 el sentido es: para termi
con el sentido del concepto de ser, que hemos sostenido nosotros los platónicos,
puede haber sustancias reales individuas. Así ataca también al "uno en muchos".
este trozo se impugnan todas las ideas anteriormente admitidas (p. 208). En M
en cambio, parece que el *agathon* es comienzo del ser como ya antes lo había sido
ημα 1. El *agathon* es motor del alma en M λ, M υ, ηεη 3, 14; H ι 10. No es ca
final en MA, M β, M ϰ. Por diversas razones se demuestra que M μ es anterior a M
La reflexión de M μ 10, de que el saber es potencia afecta a lo universal, y el sa
actual a lo individual, es pura sofistería.

(P. 210). MA manifiesta una teofrastización progresiva en el estilo; por ejem
en los ϰαθάπερ que van dominando sobre el ὥσπερ. Revelan una fase muy primitiva
la teoría de la mezcla de los cuatro elementos, como si fueran el nacimiento o
aparición de los mismos. Desconoce la química de Teofrasto, donde hay produc
nuevos, y no admite que la tierra sea el primer elemento. Entre estos residuos a
totélicos aparece el τὸ τὶ ἦν εἶναι, de Teofrasto. Pero todavía tenemos los *hypokéime*
como individuos y el auto-*agathón* (985 a 10). MA no cita los autores con su sob
nombre local, ni admite los cuatro elementos, como Aristóteles. El enigma de M
a quien se le consideraba platónico, como a Mμ, se resuelve teniendo en cuenta
ataca la teoría de las ideas números hacia el 310-300 (cfr. 1043 b 33, 1081 a 12,
b 9). En M μ los platónicos se denominan como "ellos". En MA son "nosotros".

(P. 214). M ξ es posterior a M δ, que no pertenece a la metafísi
M ζ es el primero de los libros que tratan de la *ousia*. Las categor
son reales. El "uno en muchos" ha desaparecido ya. En el capítulo

antea la cuestión de la *ousia*, que Teofrasto concibe como real, mas un aspecto lógico (cfr. 1029 a 20). En 1029 a 1 parece recordarse donde la primera sustancia es la materia; por ejemplo, el bronce. después la trata en forma más metafísica. El c. 6 contiene la exción del τὸ τί ἦν εἶναι . En el c. 7 las dos definiciones del *eidos* de a Aristóteles y Teofrasto. Este rechaza el anillo ideal (1033 b 2), ello al Aristóteles platónico. La forma redonda del anillo es un eidos al. El c. 9 es de Aristóteles.

218). El capítulo X expone el *eidos* en dos sentidos distintos, como forma ex- y como el τὸ τί ἦν εἶναι (1035 b 32). Lo universal nunca es ousia (1035 b 28). ateria entra en la definición (1035 a 6). Con esto cambia Teofrasto el sentido definición, que antes era el "uno en muchos", la ousia sin el hypokéimenon. asto conserva las palabras cambiando el sentido. Parecida contradicción existe 1036 a 1 y 1043 b 2, donde se considera el círculo y el alma como inmateriales, hombre como material en parte, volviendo al sentido aristotélico de la defini- omo en O α 9.

220). En el capítulo XI la entelequia y el alma aparecen como conceptos me- os. El capítulo XIII contiene rasgos aristotélicos; rechaza que lo universal sea En el capítulo XV se vuelve a la concepción de la materia defendida en O α 9 to al "uno en muchos", aunque lo refuta Teofrasto en 1036 a 7. En el c. 16 de nuevo el "uno en muchos". Las mismas vacilaciones se repiten en el c. 17.

222). M θ es totalmente de Teofrasto por la difusión de su estilo, superficia- de la doctrina e internas contradicciones. No pertenece a los libros sobre la

223). M γ 1 es muy posterior, con su "ser en cuanto ser". El capítulo II tiene cleo aristotélico sobre el ser y el uno. El capítulo III fué un prólogo a la doctri- re el principio de contradicción, como los capítulos IV y V, que parecen de teles, aunque modificados, con gran parecido con Π A. El ser y el uno, total- objetivos en Platón y Aristóteles, se idealizan aquí, como las cualidades sen- La interpretación de Heráclito en el capítulo 5 contradice al O γ 1; lo cual lica si una es de Aristóteles y la otra de Teofrasto.

224). M κ, en su estado actual, es posterior a M β, como se ve por su pro- ica respectiva. M κ se acerca al pitagorismo. La clasificación de las ciencias nológicamente, como sigue: M γ 2, M ε 1, M κ 3, 4, 7.

227). M ι pertenece a la época intermedia de Teofrasto, a juzgar por su ter- gía y por las contradicciones en que incurre, como es la diferencia esencial os sexos (M ι 3, 9).

228). M η es un apéndice de M ξ, del 300. Teofrasto cree que los números bstancias. Defiende que la materia última y el eidos se identifican.

229). M δ es un diccionario terminológico, tomado de diversas partes, sin nin- breocupación doctrina. Hay partes de Aristóteles.

231). Nicolás de Damasco creía ver en M ξ una obra de Teofrasto. La fina- arece de importancia; en cambio, la tiene muy grande el problema gnoseoló- l καθάπερ es posterior al ὥσπερ (Jaeger); aunque obras primerizas, tienen el lo, que falta en obras posteriores de Aristóteles.

Capítulo XIII. *La Política* (=Π), *La Política de los Atenie* (=ΠA) (p. 232). La Política, como el nombre mismo lo indica, es recopilación posterior. Su primer núcleo fué Πγ, η, 6, de carácter ex rico y platónico; y, por lo tanto, abstracto y utópico. El Πβ parece qu sigue para combatir las utopías platónicas. Entonces se formó la c ción de las 158 instituciones. Los libros posteriores son más empír Siguen Πδ, ζ intercalándose entre ellos el Πε. Finalmente, viene el proemial Πα, seguido de Πβ en su edición segunda corregida. Con ligera labor de empalme, realizada por Teofrasto, se llega a la *Pol* entre el 320-300, con miras a una influencia real con criterios empí mente justificados. El final de H no es de Aristóteles, sino de Teof to, que todavía no había reelaborado el Πα, β. Esto se deduce de las misas de Jaeger.

Πβ no pudo ser escrito en Assos sin libros. Estilísticamente el orden es Πγ, β, δ, α, ε, ζ. Hay que advertir que Πδ supone las circunstancias políticas del 310 no es de pura autenticidad. Bornemann reprende en él la inexactitud en las refere platónicas; así, en 1264 b 8, por hacer siempre regentes a los mismos, mientras en 1261 a 3 el autor alaba esa misma costumbre como ideal. El elogio es de A teles y la reprensión de Teofrasto, que cita de memoria a Platón, a quien no q comprender, especialmente en sus Leyes (Zeller), aunque las ha leído. Nadie se paba en aquel tiempo de interpretar bien a otros. Los tenía atónitos un mundo n de sorpresas y de ideas nuevas. Eran años muy contrarios al idealismo de Plat de Aristóteles. Zeller volvería hoy al juicio que dió sobre las leyes en 1839, dici que poseemos los escritos de Aristóteles desfigurados, sin saber si un texto es o de otro.

(P. 237). La caricatura de Hippodamos (Πβ 8) no puede ser aristotélica, tampoco los elogios a la democracia, que ajustan bien en Teofrasto. Es de Xen tes y de Teofrasto la participación óntica; a este último le pertenece también el en muchos". (P. 239). Platón y Aristóteles conocían sólo la participación eid También es de Teofrasto y Xenócrates la interpretación de la hyle de M ζ 3. consecuencia de la participación óntica, en la que la hyle tenía que venir al *no*

(P. 239). Πγ tiene a lo más una tercera parte de residuo aristotélico. Susemih ne el mérito de haber comprendido la heterogeneidad de fuentes de la Π aludi a Teofrasto, como a su interpolador. Teofrasto ha trastocado el pensamiento totélico sobre la virtud del ciudadano y la del hombre. Aristóteles y Platón veía la ciudad la institución formadora de hombres; de ahí la preferencia del ciuda sobre el hombre. Para Teofrasto la ciudad es un conjunto de hombres de una n suficiente para su autarquía, ante todo económica, que obliga a hacer ciudadar los obreros y a considerar la democracia como régimen ideal. Esto se escribe en po de Polyperjonte, que dominó la democracia del 319 a 315. Su ideal era la cipación en el poder. La virtud del hombre no podía ser como la del ciudadano tiene obligaciones especialísimas por su cargo (1276 b 30). En Πγ 8 vuelve A teles a establecer esta distinción neta: la oligarquía es aquella en que manda ricos (muchos o pocos), y la democracia aquella en que mandan los pobres. De

s es el texto 1279 a b 39. A Teofrasto pertenece 1290 b 17, como también 1282
donde resuelve la discusión haciendo que el gobierno esté en las leyes. En los
os más patriarcales de Aristóteles no había una constitución capaz de resolver
los problemas. Teofrasto ha intercalado en el πγ las ideas desarrolladas en
ra sobre la monarquía.

P. 243). Πη sigue de cerca cronológicamente a Πβ, γ, con su estilo
io, la fluidez del ritmo y menor densidad de ideas. Así es Teofras-
que interviene mucho en este libro, recopilación de diversos trozos
otélicos sobre la felicidad. De los fragmentos de Cicerón (Walzer,
62, 63, 64) se deduce que para Aristóteles la felicidad está en la
id consumada. Teofrasto falsifica esta noción (Cicerón. *Tusc.*, V, 9).
hay textos en los que todavía se conserva la opinión de Aristóteles,
cialmente en Πη 1-3.

n 1325 a 33 se llama *praxis* a la felicidad. En la CA va desapareciendo esa
minación, sustituída por *energía* (1323 a 27, 1332 a 1, 1332 a 21 son interpola-
s de Teofrasto contrarias a los capítulos I-III). La teoría auténtica de Aristóte-
halla en 1323 b 2 y en ηεα 3. Son interpolaciones H α 11, ημβ 8, 1206 b 33,
Teofrasto sigue a Epicuro, como en la *entelequia* y en la distinción entre *pra-*
movimiento. Para Aristóteles el político es el representante de la felicidad,
Dios, que lo contiene todo, no el filósofo. Teofrasto quiere para Dios y para
mbre una felicidad contemplativa (1325 b 28), como en M λ 8. Teofrasto es
(M λ 9). Susemihl advierte que la referencia de 1332 a 9 no se comprueba en
ica (cfr. también 1184 b 31), cuando se dice que la felicidad está en la vida per-
que necesita cierta prosperidad. (P. 247). Si Πη es del 315 el Πθ hay que si-
en el 310. Sus teorías musicales están influídas por Aristoxeno, que a su vez
tá por los pitagóricos.
. 249). En Πδ el c. 14 es aristotélico, aunque transformado. Desde el c. 14 ape-
ay nada aristotélico. Se nombran una porción de oficios desconocidos en tiem-
e Aristóteles, con muchas alusiones relativas a la democracia exuberante del
l 300, en particular hacia el 307. Susemihl se indigna justamente con el "fal-
dor" (Teofrasto).
. 251). No es fácil determinar cuándo Πα es de Aristóteles o de Teofrasto en la
na de la esclavitud. El pasaje 1241 b 17, paralelo a H 6 11, es de influencia
a en cuanto a la amistad entre esclavo y señor. Lo relativo a la industria y co-
p parece de Teofrasto. Lo de la economía es de Aristóteles, que escribió la
ra redacción del Πα hacia el 330. Aristóteles y Platón fueron enemigos de la

. 253). En Πε el estilo demuestra un gran fondo aristotélico, pero en los datos
os a la democracia hay muchos que cuadran sólo a la del 317-300. Las
erísticas de Πζ son semejantes (p. 254). Es interesante que la absoluta igualdad
no de la democracia (1318 a 7); ésta no se halla en el poder de los pobres, como
Aristóteles, sino en el de todos los hombres libres. Importante es la preferencia
ofrasto por el régimen agrícola, en que da el voto a los labradores, por ser
el pueblo mejor (1318 b 10). Esto no lo pudo prever Aristóteles, que tampoco
de los momothetai.

(P. 257). ΠΑ (= Política de los Atenienses) presenta en el muchas diferencias respecto al Protreptikós y otros libros aristoté No se puede deducir de ahí que fuere obra de discípulos, pues lo in la gran unidad de estilo. Algunas discordancias registradas por F souiller entre Π y ΠΑ se explican por las ingerencias de Teofrasto La primera parte de ΠΑ es obra de la juventud de Aristóteles. La se da, escrita hacia el 322, está ligeramente retocada por Teofrasto.

Capítulo XIV (p. 259). αρ, parece de Aristóteles, es un esquem virtudes y vicios destinado probablemente al joven Alejandro, que taca por su terminología rica en vocables nuevos, pero sencilla y g En el vocabulario se asemeja algo a ΠΑ. Es muy diverso de las Eticas.

(P. 260). Acerca de las tres Eticas se ha gastado un verdadero rro de tinta en las discusiones de los treinta últimos años. H es el moderno (Jaeger), compuesto hacia el 300. Nicómaco nació hacia el y murió, según se dice, joven todavía en la guerra. Difícilmente escribir H. Hubo un primer ηε, del que proviene el actual ηε y con infiltraciones de Teofrasto. En general, ημ es anterior a ηε, fue algunos trozos. Mansion impugna a Schächer por creer anterior H parecen lecciones matutinas (esotéricas); ημ parecen ser vespertinas téricas) por su estilo popular. Había también una *Analítica grande* pia del curso mayor). ημ la guardó Teofrasto y desarrolló la H.

(P. 261). De aquí se seguiría: 1.º) Que Teofrasto se atuvo a ηεα 3 mientras f a la doctrina de Aristóteles sobre la felicidad, aunque abandonó la teoría sob ideas ηεα 8, que no se mencionan en H. 2.º) Se atuvo también a ηε mientras co el teísmo de Aristóteles y no cayó en el deísmo árido, que aparece en Mλ, ημβ, η 3.º) ημα 1 supone la realidad de las ideas. Teofrasto tergiversa la doctrina sobre l cidad en ημβ 8, 15, y cae en el deísmo de ημβ 8, lo mismo que en Mλ 9. En H a una posición conciliadora (1279 a 24).

De lo precedente se deduce que Teofrasto conservó más tiempo la doctri Aristóteles sobre el bien que su teoría sobre las ideas. El deísmo de ηεη 12 es posterior a Mλ 9 (Dios desconocedor del cosmos). En ηεη 14 admite Aristóte providencia, es decir, el deísmo. La cronología es, pues : ημ, ηε, H. Se conserva la doctrina de Aristóteles sobre la felicidad en ημα 4, ημβ 3, Πη 1323 b 27. La di platónica del alma en tres parte ημα 4, 35 (como αρ) la entiende mal Teofrasto a tinguir el *epistemonikón* y el *bouleutikón*. En ηεβ dice Teofrasto que nada in esa división. En ημ no hay virtudes noéticas, sino sólo éticas, aunque entre ellas la prudencia ημα 35. Lo mismo ocurre en ηεα 1, 4, pero en ηεβ 1 admite virtude rales y noéticas, pues se alaba a los sabios. ηεβ 4 no aprueba la definición de l tud como sinónimo de apatía y sosiego respecto al placer y al dolor, definición totélica que tiene mucho de estoico. También la rechaza Teofrasto en H 1104 En ηεβ 11 (1227 b 8) admite la definición.

En 1226 a 7, 14, 1227 b 35, 37 hay contradicciones en la cuestión sobre si se de-
ra acerca del fin.

(P. 266). En ημβ 8 da Teofrasto la doctrina falsificada sobre la felicidad, como en
κ 9. En ημβ 7 y H η 12 se desarrolla la disputa sobre el placer, probando Aristó-
es que no es ninguna *apokatástasis*. La doctrina del acto y la potencia, registrada
el Protreptikós y en H ι 7, 9, no se halla en ημ y ηε, que tampoco nombran la hyle,
no lo hace H β 2, H γ 11 y H ε 14. Tampoco aparece ημ y ηε la felicidad
no contemplación, como en H κ 7, etc.; lo cual resulta sospechoso contra H. Di-
so es el juicio sobre la virtud considerada como *mesotes*. Hη 1, 1323 b 10 advierte
e en los bienes del alma cuanto mayores sean es mejor. Tampoco aparece la *mesotes*
P α, β. Podría sospecharse que la doctrina sobre la mediedad no es de Aristóteles,
que sólo la entiende en sentido vulgar, debiéndose atribuir el radicalismo de sus
icaciones a Teofrasto. También es de Teofrasto H 1153 b 32: "todo tiene algo
ino por naturaleza". Lo mismo en 1141 b 1 contra ηεα 7, 1217 a 24. En ηεβ 11 la
ntinencia no es virtud. La ferocidad es en ημβ 5 una maldad exagerada. Teofrasto
más benigno en H 1150 a 1. La tiranía es buena en ημβ 3. Teofrasto juzga impo-
le un régimen ideal en H ε 5. En ημβ 7 se habla de naturaleza mala.

Ninguna de las tres éticas es trabajo puro de Aristóteles. Arnim tenía razón al
nsiderar aristotélico el ημ, pero no sin intervenciones de Teofrasto. H es la más
derna. La distinción de H ε 6 entre analogía aritmética y geométrica es de Eucli-
s. Pero es del Pórtico la doctrina de ημβ 11 y H θ 13 contra ηεη 9 sobre la justicia
pecto al siervo, al hijo y a la mujer, "pues el hombre puede tener justicia con toda
que es capaz de ley y pacto" (1161 b 6). Esto es estoico.

(P. 270). Los títulos de Eudemo y Nicómaco pueden explicarse diciendo que al
rcharse Teofrasto a Skepsis, Estratón buscó lo que pudo de Aristóteles, hallando
e Eudemo tenía algunos ejemplares de las lecciones de Teofrasto. Otros tratados
hallaban en poder de Pasicles y demás discípulos. Entre ellos estaba Nicómaco,
jor dicho, su madre, Herpyllis. Así encontraron Estratón y más tarde Andrónico
ejemplares que denominaron conforme al nombre de sus propietarios.

Capítulo XV (p. 270). ρ es de Aristóteles. Su estilo concuerda con
y el Protreptikós mejor que el resto del CA. Es lo que dice el título:
libro para Alejandro, escrito de una vez, sin contaminaciones. Por
contenido es de un hombre ilustrado, experto, maduro y de gran vi-
n. Su vocabulario tiene gran parecido con κ, Zμ, οαρ. Repite las pa-
ras sin empacho. Tiene gran cantidad de hapaxlegómena. (P. 273.)
na tabla comparativa lleva a la conclusión de que el CA o ρ —uno de
dos—es de Aristóteles, pero no los dos (Förster). La coincidencia
tre ρ y τ es tan grande, que hay que aceptar la teoría de que hubo un
mitivo τ de Aristóteles.

(P. 274). La disposición de P es igual que la de ρ. Marx se equivoca al creer que
tuvo dos libros, y que P γ no pertenecía a ellos. P fué una obra logical, ado-
a a un texto alogical (Marx), que carecía como ρ de toda terminología lógica
logismo, premisa, etc). La unión de lo primitivo a lo lógico produce la impresión
oscuridad en P α 1-3. Además, Teofrasto intercaló aquí trozos de una preciosa

psicología de Aristóteles, que debía conservar, haciendo otro tanto con los *topoi*. T frasto dividió la prueba en *técnica* y *no técnica*, división apuntada en ρ. La p más bella de la P (P β 1-17) no empalma con el resto; es una interpolación re zada con otros apuntes de Aristóteles. Entre P α 3 y P α 9, violentamente arranca uno del otro, hay materiales de Aristóteles. ρ 7 coincide con P α 7 y P β 2, 17.

(P. 275). En la p. 1356 b 10, 12 se citan los *Analíticos* y después *Tópicos* para el silogismo y la inducción, aludiendo a un pasaje que no halla ahora en los *Tópicos*. Pudo ser una distracción, pero adviért que los *Analíticos* y los *Tópicos* formaron un cuerpo único, como pu apreciarse por el epílogo de τ, c. 34. Teofrasto ha considerado la re rica como necesaria, degradando la *Etica* a ser parte de la *Política* (H (P. 276). El sincretismo de Teofrasto aparece en 1360 b 14, donde b tardea la noción aristotélica de la felicidad, exigiendo para poseerla t un parque de autos americano. P, que era para las lecciones vespertir es decir, para no filósofos, se moderniza, no habla de reino, sino de narquía.

Una contradicción interna de P α 6, 8 está en que primero dice que se eligen medios y no el fin, y después dice lo contrario. En 1368 habla del exceso de lo moso, que no es una *mesotes*, que para nada se cita aquí, ni en P β 2-17. Marx vierte que se han interpolado entre 1367 b 27-1368 a 9 trozos tomados de libros didos de Aristóteles. Pero este trozo, que ha hecho de tapón, aparece también e primer libro de P. El interpolador es Teofrasto. Otro ripio advertido por Marx en que, según 1368 b 7, la *ley propia* es sólo la ley escrita, mientras que también no escrita puede ser ley propia, según 1374 b 14. Con este pasaje concuerda H b 18, 1162 b 21, 1180 a 14; y con el primero están P 1375 a 27, II 1319 b 40, ρ 1, que ley ágrafa y natural es lo mismo. Teofrasto, especialista en leyes, es aquí exacto.

(P. 278). Wittmann cree que P α 1 contiene doctrina platónica sobre el pla aunque es obra aristotélica y no de Teofrasto. También es enigmático que P α enseña, como Sócrates, que lo malo es involuntario. Hay en P una descripción gistral del joven, que revela el caracterólogo Teofrasto, que en P 314 incorpora misticismo de los números pitagóricos en la descripción de las edades humanas y ley del talión en 1367 a 19. Prescindiendo de otras observaciones, en general, es considerado como apócrifo por Zeller. Otros exponen diversas teorías. La te de que P γ y II β son cuadernos de discípulos llevaría a conclusiones demoledo que contradicen a la unidad de estilo. Tal vez pueda decirse que Teofrasto lo escr de memoria y lo corrigió hacia el 300. Pudo escribirlo Aristóteles en Pella, citando mu a Isócrates partidario de los macedonios, con quien nunca se arregló bien el Estagi Por eso, donde le cita con loa hay que atribuirlo a Teofrasto. Para terminar este pítulo se citan varios pasajes de ρ favorables a la piedad y religiosidad de A tóteles.

Capítulo XVI. *De anima* (ψ), *Historiae animalium* (Z ι), *De gene tione animalium* (Z γ) y *De partibus animalium* (Z μ). (P. 283). En

no hay más de un 20 por 100 aristotélico. El título indica que ψα trataba del alma cósmica, inquiriéndose si se mueve o no. Teofrasto la ha deshecho en el CA; vestigios de esa alma cósmica aparecen en Φβ, Z ηα 1. En ψβ prepara la teoría de la separación del alma y mente, haciendo a ésta inmiscible e inmortal, y al alma materia orgánica (ψβ 1), uniendo en una el cuerpo-alma del Protreptikós 8. En *Parva naturalia* identifica Teofrasto el alma con la sangre. En ψα alúdese a las categorías de Teofrasto.

(P. 284). Las pasiones "logos material" (403 a 25), e. d.: materia y forma son la misma cosa, como en M η 6. El físico considera la casa en sus materiales; el metafísico, como defensa contra la intemperie. El alma es inseparable del cuerpo ψα 2, después de citar las opiniones preponderantemente materialistas de los antecedentes y del *Timeo*, añade que son como las del libro *Sobre la filosofía* (404 b 19), que es indudablemente de Aristóteles. Teofrasto no desaprueba la identificación de las ideas y del alma con los números (404 b 27).

(P. 285). En ψα 3 se aborda el tema del movimiento local del alma, que se le niega (406 a 2), pero se hace a la fantasía causa del movimiento (ψγ 11), y aun negándosele, se le concede cierto movimiento (408 b 4, 15, 30). El pensamiento de Teofrasto vacila entre ambas opiniones. En 408 a 13 se niega que el alma sea mezcla, pero en a 28 se supone lo contrario. Busse cree ser ésta una interpolación de Aristoxeno o Dicearco; es de Teofrasto, que desaprueba y aprueba también que el alma sea armonía (407 b 30). A la doctrina de que el alma es la sangre, sustituye después en Teofrasto la opinión de que el espíritu es sustancia viva y generable (4, 4; απ 8). El 408 a 29 es interpolación de Teofrasto del 310 al 300.

(P. 286). Fuera de la introducción y el c. 4 (aristotélico-diceárquico) ,cuerpo y alma forman una dualidad en ψα, conforme a Aristóteles y Platón. ψβ 1 define el alma como actualidad del cuerpo; es decir, como cuerpo. Con esto hay que separar el nous, como ocurre en el resto de la obra. Teofrasto advierte que el alma es como el sello en la cera (ψβ 3). Hay que estudiar cada alma en particular (414 b 32). En 415 b 18 tenemos otra vez el concepto platónico.

(P. 287). El 418 b 9 alude al éter. Sus aplicaciones a la luz y al color son un gran mérito de Teofrasto, pero decae en el capítulo VIII en su teoría acústica. En todo ψ y en el CA se entrelazan la afirmación y la negación de que los animales tienen nous y carecen de él. En 429 b 10 aparecen como cosas distintas la materia y la forma con la distinción entre magnitud y ser de magnitud. Adviértase la contradicción de Teofrasto entre el 431 b 20 y el 432 a 4 en su afán de unir lo nuevo a lo antiguo. En 431 b 20 los seres son sensibles; en 432 a 4 son sensibles o intelectivos. En ψγ 12 (entre otras modalidades estilísticas) se advierte la vuelta a la antigua teoría sobre la luz.

(P. 289). Z ι es la primitiva de las obras de biología. Z γ la más rica en teorías Recuérdese lo dicho en el capítulo VI para probar que el CA es postaristotélico, y que

Z μ - Z γ son del 310 al 290. El tema fundamental de Z γ es el de la procreación, con los dos conceptos básicos de *gonḗ*, es decir, "la primera causa que contiene el principio generativo", y el semen, que contiene ambos principios, masculino y femenino. Según Z γ 10, la *gonḗ* femenina es la menstruación, que necesita transformarse (Z γα 20) mediante el eidos proveniente del principio masculino. El principio femenino es, por tanto, la materia prima. En Z γβ, redactado unos cinco o diez años más tarde, entran los nuevos conceptos de espíritu generador, materia espumosa, y calor psíquico, tal vez del médico Diocles. En Z γβ 3 aparecen el espíritu y la sustancia generativa, que Jaeger atribuye a Diocles, entre el 320-300, considerándolo reacción antiestoica, pues los estoicos pensaban que el espíritu es ígneo. Z γβ 3 lo hace etéreo (Teofrasto). Aristóteles ponía el éter en el espacio superior.

(P. 292). El espíritu es principio vital. El elemento femenino es alma o principio nutritivo; el masculino es el alma sensitiva, entendiéndola en un sentido material, no platónico, aunque en el c. 4 se dice que el cuerpo proviene de la mujer y el alma del varón (en el sentido primitivo de alma). Del principio masculino proviene el movimiento, aunque Teofrasto se contradice en el c. 5, como en otros pasajes. Asimismo defendió tenazmente que el elemento masculino es el motor, aunque hubo también de admitir que del femenino proviene el alma vegetativa.

(P. 294). Z γβ 7 defiende la existencia de los cotiledones en el útero. Z γδ 4 lo duda. Z ιη 8, Z ιγ 1, y Z γβ 7 defienden que unos animales los tienen y otros no. Según Z ικ 10, los peces los tienen. Según Z ικ 3, los tiene la mujer. Esto quiere decir que, además de Diocles, Teofrasto consulta otro autor que tiene los cotiledones. Hay que advertir, contra Wellmann, que Praxágoras es anterior a Diocles, no discípulo y sucesor suyo. La negación de los cotiledones en Z γβ 7 no es de Praxágoras; tal vez sea Menón o Metrodoro, yerno de Aristóteles, esposo de Pythias. Praxágoras estableció la diferencia clásica antigua entre venas y arterias. Antes de él se creía que también las arterias llevaban sangre. Sólo en πν se supone que las arterias la llevan (Aristóteles); por lo tanto, es anterior al influjo de Praxágoras, introductor de muchos neologismos anatómicos, que influyen en el CA hacia el 325. Diocles influye hacia el 310-300.

(P. 297). Z ι desconoce la distinción entre calor físico y psíquico y espíritu generativo, desconocido para Aristóteles. Fredrich cree que el hacer al corazón productor de la sangre es postaristotélico. Nada de esto ha introducido Teofrasto en Z ι, ya que sólo se dejó influir por Diocles en Z ιη, con números pitagóricos, etc. El desconocimiento de la naturaleza es en Z ι mayor que en Z γ y Z μ, como consta por su mayor credulidad, registrada en muchos datos. Esta circunstancia y el estilo hacen que Z ι pueda ser de Aristóteles. Z μ describe las localizaciones de las sensaciones atribuyendo unas veces y negando otras la sensación a la sangre, lo mismo que el *calor natural* y la *humedad generativa*. Todo ello revela la materialización del alma en la doctrina de Teofrasto. Las localizaciones no son de Aristóteles.

Capitulo XVIII. πν, φι y φα (p. 302). Hay dos libros que llevan el título *De sensu et sensato*: uno en el CA (αι 2) y otro en CTh (αι 1). El de CTh es anterior al del CA, como consta por el estilo. El de CTh tiene un 50 ó un 60 por 100 de Aristóteles; el de CA (Teofrasto), como un 20 uor 100. El de CTh (Aristóteles) cita los filósofos con mayor exactitud que el del CA; éste cita más a los pitagóricos. Teofrasto en su última etapa fué pitagórico; se inspira mucho en el número 7, alude con frecuencia a la armonía o proporción no mencianada en CTh. α 1², 4 enseña que la tierra puede sentir, lo que niega ψγ 13. Teofrasto dice que los colores son mezcla de lo blanco y de lo negro, y

los sabores de lo dulce y amargo. En α 1² como en φαζ. La sucesión cronológica es α 1¹, α 1², φαζ.

(P. 305). En el CA nunca se dice que todo el cuerpo es informado por el alma. Esta se halla donde hay sensación, en el sistema nervioso. En ζ y απse habla de la *empyrosis* del alma, reminiscencia estoica, epicúrea y de Estratón. En πν 9 el alma es fuego. καὶ μήν no es de Teofrasto, sino de Aristóteles, como en el Protreptikós. En πν, que Teofrasto desdeñó, se encuentra uno de los escritos más primitivos de Aristóteles; no distingue entre canales sanguíneos y aéreos, ni menciona la aorta. Es anterior a Praxágoras. Enseña que la sangre no proviene del corazón, sino de las vísceras del bajo vientre, como los antiguos. Alguien lo reelaboró, pues cita a Aristógenes, que hacia el año 280 era médico de Antíoco Gonatas. No está influenciado por Diocles (Jaeger). Tiene adiciones a la primera redacción; entre ellas una de Protágoras, cuando dice que la arteria recibe la sangre. En πν apunta la doctrina sobre la *empyrosis*, aceptada plenamente por ζ, απ. En Z γβ se desarrolla esta teoría por medio de la ousía generativa invasiva de todo, con el calor vital, el principio de vida, etc., ideas que suponen influjos estoicos y epicúreos.

(P. 307). El φτ nunca debió imprimirse en el CA (Bussemaker, Didot IV 1931). Su autor fué Nicolás de Damasco, del 20 a. C. al 40 a. C. Teodoro de Gaza lo reprodujo del latín al griego, dedicándolo al Papa Nicolás V. Algunas reminiscencias aristotélicas pueden ser de Teodoro de Gaza.

Capítulo XVIII. El π está integrado por notas escolares sobre diversos libros, especialmente de la medicina de Diocles, o de fenómenos naturales, no de filosofía. Teofrasto copia respuestas que él no acepta y son contrarias a sus opiniones: por ejemplo, sobre el fin de la respiración en π 34 y αι 1². De las 38 secciones, 30 pertenecen a obras de medicina. En algunos casos hace la impresión de que copia a Aristóteles. Sólo en dos casos es ajeno a Diocles. Poschenrieder demuestra la dependencia que π tiene del CH por el estilo. (P. 312) Zμ, Zγ, *Parva naturalia* son posteriores. No contienen nada aristotélico sin modificaciones, ni aparece el οὐδε μήν o el καὶ μήν.

Capituli XIX. *Mecánica* (μχ), *Fisionómico* (φ), *sobre Jenófanes, Zenón y Gorgias* (ξ). (θ). (P. 321). Tal vez hay en φ algunos elementos estilísticos de Aristóteles. Pero los hay también de Euclides y del CH (¿Diocles?). Förster ha demostrado que φ existen lagunas. Para las discordancias entre φ 1-3 y φ 4-6 no hacía falta atribuirlas a dos autores, basta cierto lapso de tiempo. Förster aduce otros autores que dudan de la autenticidad de φ, pero sin justificar la duda. Al revés: φ es de lo más auténtico de Aristóteles conservado en CA. El hecho le que φ no concuerde con los elementos fisignómicos esparcidos por el CA, prueba que éste no es de Aristóteles. Hay que convenir con Förster en que el CA y φ son de dos autores, aunque en el CA se conservan elementos fisonómicos de que tiene un 90 por 100 de Aristóteles, mientras que en el CA no llega al 20 por 100. La riqueza lexicográfica de φ y otros ras-

gos estilísticos confirman su procedencia aristotélica. La fisionómica, registrada en Alejandría, debió ser este tratado, pero sin sus lagunas.

(P. 324). ξ es una obra solitaria, que se asemeja a πν por el estilo. Ambas son bastantes primitivas. En la redacción actual contiene restos indudables de Aristóteles. Su doctrina sobre la divinidad es de Teofrasto.

0 no está trabajado a base de papeletas tomadas en otros autores, sino que recoge rumores oídos por el mismo autor sobre cosas maravillosas, que amontona sin ninguna selección. De ahí la confusión y frases como "se dice", etc. Por esa misma razón no se citan autores como Herodoto.

Capítulo XX. *Categorías* (K), *De interpretatione* (ε) *Tópicos* (τ) *Analíticos* (A). (P. 326.) K representa problemas estilísticos propios, así por la abundancia como por la pobreza de elementos aristotélicos. La terminología es uniforme y pobre. El contenido es primitivo, pero no aristotélico, ya que la hyle aparece como sustancia (K 5), al contrario de M y ε. Tal vez sea un trabajo realizado por Teofrasto con muchas interrupciones sobre un patrón de Aristóteles, especialmente en K 7-15, que puede ser aristotélico. Kurt Fritz ha publicado el mejor trabajo sobre las Categorías aristotélicas, donde las básicas son *lo absoluto,* y *lo relativo;* la tercera categoría es la *cualidad;* la cuarta es la *cantidad.* Fritz considera a K como obra auténtica; no es trabajo escolar. Acierta en el criterio que se debe adoptar partiendo de las categorías platónicas: *género, propio, accidente,* que evolucionan en los predicables de los *Tópicos,* y después en M δ 1017 a 22, M × 1059 b 27, M ξ 1034 b y A γ 22.

Es decir, adoptando las sencillas categorías platónicas, el estudio de la naturaleza, con su ingente variedad, impone la admisión de los cinco predicables; la especie resulta ya sustancia segunda; se complica la definición en el *quod quid erat esse* y no permanece nada real fuera del mundo sensible, que contiene a la sustancia con sus nueve accidentes. Teofrasto los canoniza como la única lógica admisible. Del inmaterial "uno en muchos" de Aristóteles, con su materia como hypokéimenon, se va a la negación del eidos universal, y después a la identidad entre materia y forma (1045 b 18). Entonces redacta Teofrasto las K. Aristóteles no hubiera admitido la posibilidad de la cuadratura del círculo (H 7, 7, b 31). Estilísticamente las K son un enigma. Las diez categorías constituyen el triunfo de lo sensible sobre lo intelectual.

(P. 330). Rolfes advierte con razón que Santo Tomás, Sylvester Maurus, Boecio y Niphus comienzan el comentario de ε en el c. 10. Estilísticamente los cc. 9-14 son más antiguos y contienen la doctrina primitiva sobre la sustancia primera. Aunque Rolfes, Zeller y Hamelin los quieren nivelar, los cc. 1-8 son posteriores. En ε I se cita a ψ. Los autores desde Filopono han visto en esta cita una referencia a pasajes muy diversos del actual ψ; lo cual demuestra que ésta no existía cuando se hizo aquella cita.

(P. 333). En τ hay dos estratos que se diferencian por las categorías o predicables, por el estilo y por la silogística. Toda la silogística de A α y A β es de Teofastro, no de Aristóteles. Si fuera de Aristóteles, habría indicios de ella en τβ, γ. δ, y ε (ξ), donde no hay ningún término silogístico y las categorías están sustituidas por los predicables. En los otros libros emergen los términos silogísticos. En ellos la palabra dialéctica tiene un sentido noble, que se degrada en Teofrasto. Aristóteles sólo se conoce el entymema y la inducción. Los ejemplos de los *Tópicos* son de una filosofía arcaica.

(P. 335). Teofrasto no corrigió en P 1356 b 13 la alusión a la silogística de los Tópicos, que hoy sólo se halla en A. En τα 4 se limita la problemática a los predicables. En τβ 7 aparece la división tripartita del alma. En el c. 8 se afirma que lo sensible no es propio de la ciencia, como decía Platón. En todos los Tópicos se tiene en cuenta el dualismo platónico cuerpo-alma, que desaparece en ψβ 1. Sólo en τε 9 hay indicios del acto y la potencia, al final del capítulo, que puede ser un aditamento.

(P. 336). El género es sustancia (122 a 3). Esto es contrario a Teofrasto. Para Rolfes el pasaje 121 a 27 sólo se explica en las categorías primitivas (= predicables) de Aristóteles. En K 2 el color es incorporal y no se predica del sujeto. Mientras que en τ 127 b 1 es género que se predica del sujeto. En 132 b 19 se admiten todavía las sustancias y en 137 b 3 las ideas.

(P. 337). En 146 b 3 la volición es tendencia a lo bueno como en P α 10, γεβ 7, 10, ψβ 3, ψγ 10. Pero en τ 126 a 13 se incluye la volición en lo racional. En 122 a 4, 5, 9, se habla de los *géneros de arriba*, como en Platón. En 121 a 12 se dice que las especies participan de los géneros, no viceversa, con una participación no física, como era la del auténtico platonismo. Para terminar, en τ junto a lo aristotélico hay elementos nuevos, pero incorporados sin que se conozca la sutura. El epílogo es de Aristóteles. Cuando se escribió P 1356 b 12 los *Analíticos* y los *Tópicos* formaban un cuerpo con τ, como lo vislumbraron Prantl, Waitz y Brandis.

(P. 339). Los α y β de A son posteriores a γ y δ conforme a los indicios estilísticos del ἀλλὰ μήν y οὐ μήν y los nombres tricompuestos. A 17-19 es de una redacción anterior a los A actuales, influenciados por la terminología matemática de Euclides. Los A primitivos eran preferentemente criteriológicos. En A α 1, 30, β 15, 17 se citan los *Tópicos*, nunca los *Analíticos*, que todavía no existían. Aristóteles empleaba sólo las palabras phasis y *apóphasis*, no *kathâphasis* y sus derivados. En A β 2 afirma Teofrasto que de lo falso se sigue lo verdadero; lo cual es un desatino de tipo kantiano. El *quod quid erat esse* es de Teofrasto hacia el 315, no significa "uno en muchos" real, como eidos de lo universal en A γ 13. Es una ilusión querer ver en A δ 7 la distinción entre la esencia y la existencia. En CA no hay el menor indicio de ella; el ser es la esencia, no la existencia. Una comparación de A δ 11 con MA 3 demuestra que MA 3 es posterior. Los magníficos capítulos A δ 18, 19, totalmente exentos del apriorismo kantiano, suponen que algo les precede y les sigue.

(P. 343). No es de Aristóteles todo lo que tenemos en el CA, ni en el CA tenemos todo lo de Aristóteles (Prantl-Zeller). Aristóteles y Alejandro no consideraron, como Teofrasto, que la cópula verbal es una parte de la proposición. Esto quiere decir que

A y ε son una modificación de Teofrasto, que preparó un exotérico desarrollando más sus doctrinas. Es decir, el CA es un puente entre el Aristóteles auténtico y el auténtico Teofrasto. En otra forma: Teofrasto es el CA y sus propios exotéricos. Prantl supone en el CA otros influjos, y especialmente el del Pórtico en la Lógica. Brandis añade una serie de términos teofrásticos. Einerson alude a los elementos euclidianos del CA.

Nota final. El hecho de que Teofrasto desarrollara en sus exotéricos el CA explica que haya dejado aquí tanto pasaje de estilo ἀλλὰ μήν.

Capítulo XXI, *Lo aristotélico en el CA y en los fragmentos* (P, 347). Sólo aspiramos a dar un esbozo. Los fragmentos exotéricos son auténticos; no lo son los esotéricos. El catálogo primero puede servir de norma; pero la biblioteca de Alejandría adquirió exotéricos de Teofrasto en vida de éste. *Dialéctica.* Aristóteles distinguió bien lo inteligible de lo sensible (M λ 1-6). Las cualidades no eran objetivas para él. Unía armónicamente la especie inteligible exterior "uno en muchos" y la interior, espejo de lo óntico. Exigía que lo inmutable fuera eterno. Kant cultivó un idealismo subjetivista; Platón y Aristóteles eran objetivistas; proyectaban las ideas hacia fuera. Aristóteles es el primer Leibniz de la *harmonía praestabilita.* Platón admitía la reminiscencia; Aristóteles, la inducción y el raciocinio no lógico. Las categorías aristotélicas parecen ser: *género, propio y accidente;* y tal vez *lo otro, lo mismo,* y el καθ' αὑτό o los postpredicamentos. El juicio es síntesis del pensamiento, que forma unidad. El principio de contradicción es aristotélico. Lo es también el primitivo M γ.

La *física* se ocupa de la mudable o móvil. La Metafísica del ser en cuanto ser; a ésta pertenece sólo lo inmutable, unido por cierto elemento divino. Así la Metafísica es teología. Este criterio está desapareciendo en M λ 1069 b 1. El mundo tiene para Aristóteles su alma cósmica (Φβ), como en Platón. Admite cinco elementos. Las cualidades secundarias no existen. La voz es movimiento, como en Platón. Las causas primeras son Dios y la naturaleza (e. d. sol, espacio, hyle), que nada hacen en vano. El eidos parece ser la misma naturaleza. Aquí se basa la teleología mejor que en la Φ actual. Toda mudanza es sólo alteración, génesis, siempre instantánea. Todo es acto-potencia.

(P. 349). Aristóteles admitió las ideas platónicas, no como algo físico, sino como paradigmas. La idea física es una quimera; lo más un "uno en muchos". No admitió la participación que enseñó la Academia hacia el 320-315. No es aristotélica la noción de la hyle en M 1029 a 20 (neque quantum, neque quale), en cuanto no es pura abstracción. La hyle aris-

totélica es hypokéimenon. Aristóteles atribuye cualidades tanto al eidos como al hypokéimenon. Lo inmóvil puede tener movimiento local. Dios conoce todo, no como en Teofrasto, para quien Dios sólo se conoce a sí. Aristóteles concebía todo lo sublunar como "uno en muchos" unido en la individualidad. Así, Sócrates es hombre más socrateidad. Según Teofrasto, no según Aristóteles, las propiedades eran eidos y las cosas tienen muchas especies. Más tarde Teofrasto las llamó pasiones. Según los fragmentos de la obra *Sobre la filosofía,* los números no son separables, aunque lo son según la referencia dada en ψ 2, 404 b 19, sobre aquella obra perdida. Según M κ no lo son.

En *biología* los fragmentos de Rose están de acuerdo con el CA. Aristóteles aprovechó cuanto halló en el CH y se valió de los datos de la expedición de Alejandro. La doctrina psicológica de Platón sufrió muchas modificaciones. Aristóteles enseñó la tricotomía *cuerpo-alma-nous* en el Protreptikós. Temisto entiende mejor que David la exposición del Eudemos. Aristóteles y Platón atribuyen la inmortalidad sólo al *nous.* Aristóteles creyó en la vida de las estrellas, y en la divinidad del cielo y del éter, suponiendo a las estrellas fijas incrustadas en las esferas. Los planetas no están fijos (contra Ο β). Tampoco parece admitir las esferas de Eudoxo. El cosmos no es increado, ni hay movimiento eterno (Μ α 2, 994 a 1 ss.). En geografía los conocimientos de Aristóteles eran rudimentarios. Se interesó especialmente por las crecidas del Nilo.

(P. 351). *La Moral* de Aristóteles fué cierto deontismo (obligación ante Dios) y eticismo (hacer el bien por el bien). La piedad era para él un deber. Fué eudemonista, no hedonista. Su felicidad no necesita opulencia. Después de la piedad no puso las cuatro virtudes cardinales. La primera de las virtudes es la prudencia. No enseñó la mesotes, a no ser en su sentido popular. Consideró la buena suerte premio divino que se otorga en la tierra. Para Aristóteles la familia es antes que el Estado. Para Teofrasto lo principal es el Estado.

(P. 352). En religión no superó la antigüedad la cumbre aristotélica de 6, 7, y la platónica de la *Ciudad,* 6, 7,. De Dios reciben las cosas su ser y su verdad. La fuerza divina lo invade todo (396 b 29). Dios habita la región superior (Ο β 12). Aunque κ está influenciado por la Estoa. El testamento de Aristóteles revela una elevada religiosidad y moral. Platón y Aristóteles no enseñan un monoteísmo estricto, sino cierto henoteísmo: un Dios supremo al frente de otros dioses. Fué devoto de Zeus y de Atena, símbolo de la hermosura. Dios es amigo de los buenos (ηεη 10). El hombre debe mirar a la naturaleza y a Dios.

3.—*Juicio de conjunto.*

El amplio resumen que acabamos de dar de la obra de Zürcher es sólo un esbozo de la inmensa cantidad de problemas que el autor suscita. Las ideas aquí recogidas apenas sirven más que para dar una impresión pálida de la situación en que se hallan los estudios aristotélicos después

de la serie de obras críticas sobre la formación del CA, coronadas por ésta que reseñamos. Un rasgo singular de este libro es su gran densidad y la multiplicidad de los aspectos en que se estudia a Aristóteles. El autor hace gala de una formación extraordinariamente vasta y profunda en filosofía escolástica y no escolástica, en ciencias exactas, biología y teología, en filología e historia de la cultura. Sólo con esta preparacóin excepcional ha podido emprender la crítica integral del CA. Lo cual no quiere decir que el autor presente su trabajo como definitivo: es un esbozo ingente, pero no obra ultimada.

De su obra quedarán, como avance indiscutible, estos tres resultados sólidamente establecidos:

1.º Queda en pie la alternativa formulada por Alejandro de Afrodisias: son auténticos, de Aristóteles o los Exotéricos o los Esotéricos. Zürcher se declara a favor de los Exotéricos.

2.º El *Corpus Euclidicum* aparece utilizado y copiado en el CA. Por lo tanto, éste es posterior a Aristóteles, como lo fué Euclides. El argumento es decisivo. Aristóteles no cultivó la geometría, como parece por los *Pinakes* o catálogos conservados de sus obras. En éstas no pudo, por lo tanto, incorporar los progresos futuros de Euclides, el mayor geómetra de la antigüedad. De él pudo copiar Teofrasto.

3.º Los *Scripta Zoologica,* que Ateneo copió de Aristóteles en el siglo II p. C., presentan un cuadro totalmente diverso del CA. Luego el CA no es aristotélico, sino aristotélico-teofrástico.

Contestemos brevemente a las preguntas más fundamentales que surgen ante la problemática de Zürcher. Y lo primero sobre la exactitud de sus apreciaciones.

La requisitoria de Zürcher contra Teofrasto es impresionante. Teofrasto queda muy mal parado. Los especialistas de Aristóteles deberán estudiar con más detención los efectos de la simbiosis intelectual que unió a Aristóteles y Teofrasto en los largos años que convivieron en Assos y Atenas. Teofrasto había pasado casi inadvertido, a pesar de que había datos suficientes sobre su familiaridad intelectual con el Estagirita. A este propósito habrá que revisar el notable pasaje que Cicerón dedica a las relaciones entre ambos filósofos.

El paralelismo que Marco Tulio establece entre ellos justifica la hipótesis de Zürcher. Teofrasto aparece como cultivador de estudios idénticos a los de su compañero y antecesor Aristóteles, y como autor de libros semejantes: "Persecutus est Aristoteles animantium omnium ortus, victus, figuras: Theophrastus autem stirpium naturas, omniumque rerum, quae e terra gignerentur caussas atque rationes; qua ex cognitione faci-

facta est investigatio rerum occultissimarum: ab Aristoteleque prin-
de singulis rebus in utramque partem dicendi exercitatio est institu-
. Marco Tulio quiere poner de relieve la colaboración y semejan-
e ambos; pero de haber diferencias, ésta es favorable a Teofrasto, que
ás profundo, y diríamos más filósofo. Aristóteles aparece más des-
ivo y más lógico. Según esto, en el CA había que atribuir lo más
y complicado a Teofrasto, especialmente en biología, física y meta-
a. La misma impresión produce el juicio que da de ambos en ética
lítica. "*Acerca del Sumo bien,* del que dejaron dos clases de libros,
se llama popular o exotérica, otra es la que dejaron en sus comen-
s, que no siempre parecen concordar con los exotéricos, aunque en
itiva no hay variedad alguna o discusión en éstos que he nombra-
. Asentada esta unanimidad fundamental, alude "a la diferencia
a veces se nota entre ellos", cuando el uno dice que la felicidad está
as manos del sabio y el otro cree que se puede perder por las des-
ias.

El informe suministrado por Cicerón confirma, por una parte, la te-
e Zürcher respecto a la posible intervención de Teofrasto en CA;
por otra deja la impresión de que para Marco Tulio las discrepan-
doctrinales entre Aristóteles y Teofrasto fueron mínimas, mientras
en las semblanzas respectivas que de ambos hace Zürcher, Aristó-
y Teofrasto son dos espíritus antagónicos, cuya actividad intelec-
se orienta en rumbos diametralmente opuestos.

Esta discrepancia entre los informes antiguos de Cicerón y las nue-
conclusiones de Zürcher tal vez pueda explicarse teniendo en cuenta
a oposición y coincidencia doctrinal no jugaban en las escuelas clá-
precristianas la importancia que tienen entre nosotros, y muy espe-
ente entre los seguidores de la filosofía perenne. Esto mismo se pue-
nfirmar por las discrepancias que existían dentro de la escuela so-
a y aun en las diversas sectas que se formaron en su seno. Es un
o de Zürcher el haber destacado con tanto relieve la evolución pau-
que las ideas de Platón hallaron entre sus discípulos, así de la
emia como del Peripato. Pero tal vez los protagonistas no tuvieron
encia de realizar tal evolución. Estudiando la misma doctrina pla-
a hallamos en la carta séptima de Platón una confidencia impre-
nte, cuando afirma que su doctrina no la ha podido plagiar Dioni-
e Siracusa, porque es algo que a nadie se la ha expuesto en toda

---

Cicerón: *De finibus,* V, 4, 10.
L. c., V, 12.

su integridad [5]. Ante esta confesión del maestro, salta a la vist diferencia esencial que existe entre la flexibilidad dogmática de los gos, aun en los autores más opuestos al relativismo, y el sistemat moderno. Hasta en los mismos pensadores relativistas, la sistema ción doctrinal tiene en nuestro tiempo una estabilidad desconocida los antiguos. Si los contornos del pensamiento son tan fluctuantes en tón, no podemos esperar que en la generación siguiente hubiera lle el dogmatismo doctrinal a un ideal de sistematización propio de las cuelas cristianas. Aristóteles, por lo tanto, no tuvo motivos para aspir una fijeza absoluta en su doctrinario filosófico. Sería contra todas las l psicológicas e históricas el atribuirle un sistema cerrado e invariable el que se puede atribuir a los grandes doctores de la era cristiana.

Esta observación puede servir para hacer más aceptable el juici Cicerón y más explicable la diferencia entre los escritos exotéricos y acroamáticos o esotéricos de Aristóteles. Los escritores de la era tiana han cultivado un dogmatismo peculiar. Primeramente por la fluencia del estoicismo, que revistió un carácter dogmático descono para las otras escuelas antiguas, y desde principios del siglo II la acción directa del cristianismo, cuyos seguidores se comprometían, el bautismo de agua, a sufrir el bautismo de sangre por salvaguarda pureza doctrinal. La mentalidad europea comenzó así a dar una im tancia capital a la pureza de las creencias como no se la dan, por e plo, los hindúes en la actualidad. El ideal de la constancia y fidel dogmática, con tanto esmero cultivado entre los cristianos, y el ambi creado en medio de las persecuciones sufridas por la fe, hubo de in aun en los pensadores heterodoxos y paganos. Así se explica que d principios del siglo II comenzaran a producir extrañeza las discre cias y contradicciones internas que se iban advirtiendo en las doctr de Aristóteles y sus desacuerdos con la doctrina de Platón [6].

---

[5] PLATÓN: *Epist.*, VII, 341 bc.

[6] Estas observaciones pueden hacer más explicable la poca importancia que Peripato y en el juicio de Cicerón se atribuía a las diferencias que más tarde se ron anotando entre los exotéricos y los esotéricos de Aristóteles. No hacemos má indicar lo que en otros lugares hemos expuesto sobre esta diferencia (Cfr. E. ELO *La evolución de la Psicología de Aristóteles según Nuyens*, PENSAMIENTO, 6 (1959 ginas 479-483)). En este trabajo se exponían algunos motivos para no dar tant plitud como Nuyens a la evolución del pensamiento aristotélico. Zürcher, en ca le atribuye un fixismo tal vez excesivo. Sobre la exageración del antagonismo q ha querido establecer entre Aristóteles y Platón, véas A. TOVAR: "Vita" de Arist sobre un nuevo fragmento en el cód. Matritense 4676, en Emerita, t. XI (1943). nas 188-200. El criterio intermedio entre Nuyens y Zürcher lo venimos defen desde este trabajo: Los "Magna Moralia" de Aristóteles, en Emerita, t. VIII (pp. 6-70, en el que consideramos los "Magna Moralia" como un libro exotérico, lo hace ahora Zürcher.

sto asentado, es natural que Aristóteles se permitiera a sí y a sus ulos una libertad doctrinal mucho más amplia en las discusiones as de la clase que en las conferencias públicas y en los escritos ricos, que al fin debían tener en cuenta la vigilancia ejercida por utoridades públicas de Atenas sobre las manifestaciones y orienta- s de los maestros y pedagogos de su juventud.

stas consideraciones tal vez quiten fuerza a algunas de las apreciа- s de Zürcher, pero en el fondo permanece idéntico el trascendental ema de su libro. Al fin y al cabo, lo que en el Aristóteles tradicio- os interesa es su herencia literaria; no el pensamiento personal del girita, ni la fidelidad mayor o menor que su compañero y sucesor rasto observó con sus escritos. Nos importa saber si la unidad dog- a del CA, que hasta ahora, salvo raras excepciones, se ha conside- como una unidad sistema cerrada, es un mito o una realidad. Ello a al juicio que se han de merecer tantos comentarios ilustres de dores de primera categoría, como son Alejandro de Afrodisia, Ave- y Santo Tomás.

on la obra de Zürcher, ese mito de la unidad sistemática del CA rrumba definitivamente. La impresión de heterogeneidad y desor- que ya en el siglo XVI advirtió Suárez en la metafísica de Aristó- al abandonarla para construir de nueva planta una metafísica cris- se ha ido confirmando en las últimas generaciones de filólogos, y do por resultado la crítica radical, copiosísima, y en su conjunto, tible, de la obra de Zürcher. Con esto queda formulada en lo esen- uestra opinión y alta estima de esta obra, que en su parte fiscali- a del CA nos parece inexpugnable, aun cuando en las múltiples sis constructivas, que en forma más o menos subsidiaria va for- do el autor, habrá mucho que puntualizar. Zürcher no se ha pro- hacer esa labor constructiva en su integridad, pero establece prin- y orientaciones para trabajos futuros. La primera norma es la vuel- os fragmentos exotéricos, como representación auténtica del pen- to de Aristóteles. Este principio metodológico es indudablemente aunque teniendo siempre en cuenta la poca escrupulosidad de los s clásicos al reproducir el pensamiento de las obras que leían. No menos importancia el criterio que establece al adoptar como obras lógicas dignas de mayor confianza precisamente los tratados más e insignificantes, que por su escaso valor no fueron utilizados por sto y otros peripatéticos, quedando por ese motivo intactos e in- uinados.

Compartimos con el autor, como lo hemos expuesto en otras oc
nes, el carácter exotérico de algunas de esas obras. Muy especialm
con la Magna Moralia de Aristóteles, cuyo primer libro contiene
tulos o conferencias íntegras de una unidad interna extraordinaria, e
cual no pudieron encontrar los epígonos aristotélicos modo de intr
cir sus modificaciones. Es fácil que el núcleo fundamental para la
trucción aristotélica se haya de establecer en ese conjunto de esc
menores, suficientes por sí mismos para dar una idea de las orient
nes fundamentales del pensamiento aristotélico. Sin duda que ella
bastarán para reedificar un sistema tan complicado, y aparentemente
grandioso, como el que los comentadores griegos y los filósofos
edad media árabe y cristiana vieron en el Estagirita.

No podemos bajar en este juicio a más pormenores sin incurri
una prolijidad ajena a un artículo de revista. Con todo, por tratars
un sendero tal vez fecundo en consecuencias, quizá no sea impor
el observar que la primera conciliación que se intentó en la antigü
entre Aristóteles y Platón tuvo lugar en Alejandría, en los comie
mismos del neoplatonismo, en la escuela de Ammonio Sakkas, pro
de Plotino. Este trabajo de aproximación entre los dos grandes m
tros griegos, difícilmente pudo emprenderse a base del CA. La bi
teca de Alejandría, riquísima en fondos antiguos, conservaba induda
mente muchos de los libros aristotélicos cuyos restos nos son solam
conocidos por las tres listas aristotélicas y por los fragmentos.

ELEUTERIO ELORDUY, S.

IBLIOGRAFIA

LIBROS

ÍNEZ DEL CAMPO, RAPHAELE, S. I.: *Philosophia Moralis Specialis. Cur-s Philosophicus Collegii Maximi Ysletensis Societatis Iesu.* Pars VII. omus II, "Buena Prensa", Mexici, D. F., 1951.—249 pg., 14 × 22 cms.

a recensionamos hace poco el primer tomo de la Filosofía Moral edi-dentro del curso Ysletense de los Padres jesuítas mexicanos (véase AMIENTO VII (1951) 391-392), de la cual hicimos una elogiosa men-por el mérito de la obra y por los grandes servicios que puede prestar blico a quien va destinada.

ste tomo segundo de ética especial, en su conjunto presenta parecidas terísticas a las que ofrecía la parte anterior. Empieza estudiando los es del hombre respecto de Dios, entre los que señala que debe espe-e El los auxilios para alcanzar la beatitud a que va destinado, el amor os sobre todas las cosas, etc.; de ahí se estudian los deberes del hom-ara consigo mismo: ilicitud del suicidio; las obligaciones de los hom-mutuamente considerados: ilicitud de la mentira, defensa propia, os; a continuación en parte separada estudia el derecho de propiedad, lsas teorías sobre él; y luego la sociedad en general, la familiar, heril, internacional.

l vez alguien juzgará un poco demasiado severa su opinión del sa-familiar absoluto por *justicia conmutativa,* que obliga a restitución *ententiam iudicis* (aunque el autor ya indica que no hay en este punto timiento unánime entre los tratadistas); pero no hubiera estado de lguna mayor declaración de esta materia, tan interesante hoy día, fue-las breves indicaciones que el autor nos da.

to no quita que el manual que reseñamos tenga gran interés y mérito, y teramente adecuado al fin para el que fué escrito, que es la enseñanza atros filosóficos.

J. ROIG GIRONELLA

VT, RÉGIS: *Essai sur le problème et les conditions de la sincérité.* E. Vit-Editeur. Lyon (1951). 200 pp. 12 × 19 cms.

usa y se abusa de la palabra "sinceridad". Es una gran virtud la de la dad, pero es un abuso usar esta palabra como una especie de salvo-to para poder con ella *decirlo todo y hacerlo todo,* sin respetar los os fundamentales de la verdad y de la moral. Es preciso estudiar qué

condiciones se requieren para poder hablar sinceramente de la since

El distinguido decano de la Facultad Filosófica de Lyon nos ofre su interesante estudio uno de los aspectos con que poder tratar de la ridad: para ser sincero se requiere conocerse, se requiere actuar, se re comunicarse con otros, se requiere tener en cuenta los modos y los medi esta comunicación. De esta suerte va enhebrando, bajo el interesante de la sinceridad y en un libro de fácil lectura, toda una serie de tem gran interés hoy día.

El autor muestra una gran erudición a propósito de los autores de suerte que cita. Tiene la ventaja de interesar así a un público más ge Pero tiene tal vez el inconveniente de restar nitidez y vigor al pensar propio, que queda a veces como anegado en un conjunto de citas de au que, por lo demás, algunas veces son muy poco recomendables.

Esto no impide en nada el interés de la obra que tan acertadamen publicado el reverendo Jolivet.

J. ROIG GIRONELL

SCIACCA, MICHELE-F.: *L'existence de Dieu.* Préface de Louis Lavelle. duction de Régis Jolivet. Aubier, Editions Montaigne, 1951.

Creo no incurrir en ninguna exageración si digo que uno de los f fos italianos más conocidos entre nosotros es el emprendedor y sabio fesor de la Universidad de Génova Profesor Sciacca, que estuvo nosotros no hace mucho con ocasión de una conferencia dada en el tuto Filosófico de Balmesiana, de Barcelona.

En esta obrita se recogen artículos publicados ya en varios núme la revista italiana *Giornale di Metafisica,* reimpresos con complemen retoques en el volumen *Filosofia e Metafisica* (Morcelliana, 1949).

Son numerosos los puntos en que disiento de las opiniones del por ejemplo, su concepción de la ontología, tan centrada sobre el exis que rebaja la "posibilidad" como objeto del tratado del ser; su cierto intuicionístico rosminiano; sus temores y limitaciones injustificadas, ta propósito de la causalidad como del argumento cosmológico, etc., q creo de ninguna manera que sea reductible "a la prueba ontológica" sar de lo que dijo Kant (p. 186). No obstante estas y otras críticas ahora no me es posible desarrollar), su "prueba por la verdad", de matiz agustiniano, contiene valiosos elementos de estudio y reflexión sentados por quien conoce tan a fondo (como es el Profesor Sciacc mentalidad inmanentística, y que es a la vez un tan sincero filósof tólico.

Estoy seguro que las críticas que me he permitido apuntar no ofen en nada al ilustre filósofo italiano, ya que nada quitan del aprecio q nemos por sus obras y por su persona, en España.

J. ROIG GIRONELL

NÁNDEZ, MARÍA ANGELA: *Filosofía práctica Argentina.* Buenos Aires, 1951.

Es un libro elaborado con el material vertido en los periódicos de la primera ada de independencia argentina. Viene a reconstruir el ideario filosófico-político los hombres de la revolución de Mayo. Es innegable el mérito del libro desde punto de vista de aportación a la Historia Ideológica Argentina.
Su contenido doctrinal no siempre es admisible. Hay errores como la renuncia a idea del origen divino del poder. Se hace estribar en intereses políticos y eco-nicos el origen de la sociedad y se elaboran no tan rectamente los conceptos no el de Derecho natural que se lo contrapone al Derecho positivo español.

S.

É M.ª DE LA CRUZ, Fr. Carmelita Descalzo: *Cuadernos íntimos. El mito de lo bello.* (Tipografía de la Editorial "El Monte Carmelo". Apartado 19.--Bur-gos, 1951).—64 págs., 10 × 11 cms.

Empieza el autor notando la distinción que hay entre los accidentes y la subs-cia en que radican: pero además de substancias y accidentes, aparecen las "re-ones", que no podemos colocar entre las primeras ni entre los segundos: ni sólo es ni accidentes como el colorido de ellas, sino la "pequeñez", la "utilidad", la reza", son también denominaciones que atribuímos a lo que se nos presenta. ué es, pues, la belleza? "Si realidad extrapersonal u objetiva es aquello que ste sin nosotros, y relación es lo que debe su existencia a nuestra considera-n mental, hay que confesar que la belleza es una relación o una realidad rela-, fruto sabroso de un proceso intelectual" (pág. 20); y en nota: "creemos como nos tomistas que existen los tres estadios: el de las sustancias, el de los acci-tes y el de las relaciones. Lo único que no admitimos es que la belleza perte-ca al segundo estadio y no al tercero. Como se verá, la discrepancia es mí-a atendiendo al conjunto doctrinal, aunque claro está que en el campo de la tica encuentra gran resonancia y produce enormes diferencias. Quede, pues, bien ntado que nuestro relativismo no tiene nada que ver con el ecuménico o univer-profesado en todo su rigor y que es el primer paso para entrar en el escep-smo."
Siento disentir tan completamente del autor. Ante todo en la división tripartita. a el tomismo las relaciones (entendamos las "predicamentales") son accidentes scindamos ahora de si son "físicos" o "lógicos", como entenderán, por ejemplo, nes no sigan el tomismo en estos puntos discutibles). No veo cómo puede el or declararse tomista al separarse del tomismo en un punto tan fundamental. mbién me sorprende que confunda las nociones de "real" y "realmente distin-No todo lo real es realmente distinto. La animalidad del hombre es bien real no principio de sus operaciones sensitivas) y su racionalidad es realísima tam-(como principio de sus raciocinios); ambas importan de hecho lo mismo: un rpo y alma unidos substancialmente; no hay entre ellas distinción real; pero son es, Otras varias nociones hay entre las que vierte el autor en este breve artículo esto viene a ser al fin este librito) que me parecen desacertadas y ajenas a metafísica escolástica.
an radical como este disentimiento en metafísica es nuestro disentimiento del or en estética. Me parece que el autor no prueba que la belleza "es" una re-ón (y menos entendida como él la entiende, puro "esse ad" sin fundamento en radique, importado también por ella), sino que "tiene", importa, una relación. como la bondad no "es" una mera relación, sino "el ser", más la "relación" a facultad, de igual modo no demuestra que la belleza "sea" una mera rela-. Esto aparte de que variando las relaciones predicamentales cuando varía el no de ellas (el abrigo que es bueno en el polo norte y malo en ecuador, según ejemplo del autor), esto no quita que haya una raíz ontológica absoluta que isamente evita el relativismo; exige la realidad que, "si" se dan tales referen-, "haya de ser" entonces conveniente o no.
Precisamente por esto me parece que este ensayo, además de crear un gran

confusionismo, da lugar al relativismo estético. Véanse, por ejemplo, algunas de conclusiones: "el fin del arte es agradar; por lo tanto, una poesía hermética o cuadro cubista, aunque no sean inteligibles, son bellos si agradan"; "en las a no hay valoraciones objetivas. Lo que más agrada al espectador es lo más b para él"; "por tanto, la crítica objetiva no existe. Sólo hay exposición de timientos personales, beneficiosos para el arte por sus múltiples sugerencias". consiguiente, según esto, ¿decir que las telas de Velázquz, el Partenón o el I coonte son bellos, con una belleza que no hallamos en un monigote que traza niño de escuela (a quien tal vez le gustará más), no es una crítica objetiva de a es pura exposición de sentimientos personales?

J. Roig Gironella

Marc, André, S. I.: *Psychologie réflexive*. Tome I, *La connaissance* (382 ginas). Tome II, *La volonté et l'esprit* (422 pp. de 23 × 14,50 cm.). "L'edition universelle", Bruxelles. Desclée et Brouwer, París, 1949. V lúmenes 29-30 de la colección "Museum Lessianum".

Difícil sería dar una idea completa de esta obra en las pocas líneas permite una simple recensión. Lo que desde luego podemos asegurar, sin mor de ser desmentidos, es que estamos en presencia de una obra de gran alcances, de una de aquellas obras que sólo muy de tarde en tarde aparec Una obra como ésta supone indudablemente, por parte del autor, un va conocimiento de todos los sistemas filosóficos y muy largas y profundas r ditaciones sobre los mismos; y, por parte de los lectores posibles, una prepa ción filosófica nada común y un interés extraordinario por el asunto de se trata. De otra suerte, el libro se les caería de las manos; porque sea su profundidad, sea por el método de exposición adoptado, sea también p que en algunos puntos se echa algo de menos la claridad en la exposici su lectura resultaría poco atractiva y nada amena para un lector no es cialista en la materia. Muchas horas y aun días de estudio serían menes para ir siguiendo al autor en su itinerario a través de los vericuetos de pensamiento, con ánimo de hacerse cargo de todos sus matices. Por lo más, estos dos tomos, que en conjunto suman 804 páginas, no constitu todavía la obra completa, que por lo menos ha de constar de otros dos. es escaso tampoco el tiempo que el autor habrá invertido en componerla menos el que una vez compuesta ha tardado en publicarla, pues él mis nos dice que teniéndola ya preparada a principios del año 1943, no ha a recido hasta 1950. Todo lo cual, no puede menos de recomendar la ob que ha sido publicada no a la ligera, sino después de madura consideraci

Sin entrar pues, en pormenores, trataremos solamente de dar a entender b vemente el carácter general de esta obra. Ciertamente, por razón de las cuestio de que trata, del orden en que las propone y de las conclusiones a las que lle esta obra merece el título de *Psicología*. Partiendo del hecho del signo del pen miento que es el lenguaje, lleva al lector por todos los ámbitos de la ciencia psi lógica casi por el mismo orden en que suelen proponerse en los tratados de e ciencia. También hay motivo para calificar de *reflexiva* la psicología de este lib por razón del método constructivo adoptado, que consiste en fundarse, no en todo que la introspección puede dar de sí, sino más bien en una intuición de la mente sorpr dida por la reflexión en su mismo actuar, no solamente de la mente propia sino tamb y principalmente de la de los más eminentes filósofos, antiguos, modernos y c temporáneos, en presencia de las cuestiones expuestas en la obra. Esta, sin embar como nota el mismo autor, no ha de ser considerada como una historia de la filo fía, porque en ella ni se exponen los diversos sistemas filosóficos de un modo co pleto, ni mucho menos en su trabazón y dependencia ni en su evolución a tra

de los tiempos. Estas doctrinas son solamente aducidas con el fin de extraer de cada una de ellas las partículas de verdad que puedan contener, a propósito de las cuestiones discutidas. A medida que éstas van presentándose en el plan del libro, interroga a los diversos filósofos acerca de ellas. "Imaginad, dice el autor en el prólogo, a los sabios reunidos para un fructuoso intercambio intelectual; escuchad cómo cada uno de ellos a su vez emite su opinión sobre los puntos que están en litigio, y que el presidente de aquella asamblea saca luego de los debates las líneas esenciales de las cosas, tales como aparecen o deben aparecer en el seno de las divergencias, y que en conclusión aporta la solución que parece lógicamente imponerse. Esta comparación puede dar una idea del método utilizado, que es el de una filosofía comparada."

El presidente que de tal manera dictamina sobre las cuestiones debatidas en la obra es el autor, quien después de confrontar doctrinas entre sí tan opuestas como el realismo de Santo Tomás y de los escolásticos, el criticismo de Kant y el idealismo inmanentista de tantos autores modernos más o menos inspirados en la fifosofía kantiana, muy laudablemente saca como conclusión una doctrina enteramente conforme con la filosofía perenne, no sin una cortés, pero aguda crítica de las diversas opiniones aducidas. Por esta razón esta obra parece tener más de *filosofía crítica* que de Psicología. El mismo autor nos lo dice: "Si ello no fuese ridículo después de Kant—escribe en el prólogo—, esta obra se titularía *Crítica de la razón pura*, porque pretende ser una crítica del conocimiento, pero una crítica tal que gracias a ella pueda ser lo que no es la de Kant: una teoría positiva de la voluntad, de la libertad, y luego del compuesto humano y una legitimación de la metafísica."

No seremos nosotros los que pongamos en duda que esta obra y el método en ella empleado pueda ser eficaz para llevar a buen camino a más de uno de los muchos que en nuestros días no saben o no quieren filosofar si no es encerrándose en el laberinto de la propia conciencia y desconfiando de todo conocimiento de la realidad extramental. Laudable es encerrarse voluntariamente con ellos dentro de la oscuridad de la enmarañada y fértil selva de opiniones que por sistema nada quieren saber del mundo de la realidad, abrigando la esperanza de que les sea posible desbrozarla en algún punto y lograr así que por él penetren algunos rayos de luz que permitan ver algo del mundo extramental inundado de esplendorosa claridad.

No diríamos lo mismo si esta obra tuviese la pretensión, que desde luego tenemos por cierto no ser la del autor, de ser utilizada como medio de formación filosófica para los principiantes en filosofía; si bien la tenemos como útil para los que ya en posesión de los conocimientos claros y sólidos propios de la filosofía escolástica quieran servirse de ella para los ejercicios seminarísticos; así como también para iniciar a los discípulos, ya en la refutación de los sistemas filosóficos falsos, ya en saber apreciar lo que haya de aprovechable y verdadero en las opiniones nuevas, de conformidad con lo preceptuado por la Constitución Apostólica "Deus scientiarum Dominus" (a. 29, c. y Ord. a. 18). Sin restricción alguna, la obra nos parece utilísima para todo hombre ya formado en filosofía, sea escritor, sea profesor, por ser algo así como un inventario de las maneras de pensar de los principales filósofos sobre las múltiples cuestiones que en ella se tratan, y no menos por el autorizado parecer del insigne profesor que es su autor.

F. M. Palmés.

Lauser, Rudolf: *Psychologie als Lehre von menschlichen Handeln*. Wien, Herder, 1948. IX, 181 pp. 23 × 15 cm.

Todo el que se interese por la Psicología, mayormente si es profesor de esta materia tan difícil de compendiar y exponer a los principiantes, hallará

en esta obra, pequeña en volumen pero densa de contenido, un texto apto para que el discípulo adquiera con facilidad una noticia clara y ordenada del estado actual de la Psicología, principalmente desde el punto de vista experimental. Para ello el autor se sitúa en un punto de vista fenomenológico, y partiendo de las actividades de la propia vida psíquica que todo hombre en sí mismo experimenta, va llevando al lector por los parajes más recónditos de la propia actividad consciente en cuanto ésta se pone en acción. Después de una introducción en la que se exponen las nociones fundamentales, el libro se divide en tres grandes partes, dedicadas a la actuación del conocimiento, a la tendencial y al yo mismo por ellas actuando para los fines de la vida. En un Apéndice final se exponen los métodos utilizados por la psicología experimental, y se da una noticia general del desarrollo histórico de la psicología desde Aristóteles hasta los más recientes y acreditados psicólogos de nuestros días.

Valdría la pena de que una obra tan interesante apareciese pronto vertida al castellano.

F. M. Palmés.

I. G. Morán, S. I.: *Psychologia*. Dos tomos de 302 y 331 pp. de 12 × 20,50 centímetros. Ed. "Buena Prensa". México, 1949.

Magnífico y completísimo texto didáctico de psicología filosófica, en dos tomos con paginación propia, pero con numeración marginal seguida, formando ambos la Parte V del "Cursus philosophicus", publicado por los Profesores de la Facultad Filosófica de la Provincia Mexicana, S. I. Su autor lo es también de otro volumen del mismo curso, la Cosmología, que tanta aceptación ha tenido y que es sin duda una garantía de la que auguramos para su Psicología.

Entre los muchos aciertos del autor en la composición de estas obras, no podemos menos de mencionar, como uno de los principales, el haber reservado para la Psicología todo cuanto se refiere a cualquier género de vida, ajustándose así no sólo a las exigencias de la ciencia psicológica actual que tiende cada día más a considerarla como ciencia de la vida, sino también a la genuina tradición del aristotelismo escolástico. Es esta obra una como compilación breve y ordenada de las especulaciones de los escolásticos en materias psicológicas. En ella se recogen no solamente las doctrinas ciertas y por todos los escolásticos admitidas, sino también un gran número de opiniones entre ellos controvertidas, con mayor o menor probabilidad, por las que se pretende dar unidad y completar el sistema.

El primer tomo se divide en dos grandes partes, en la primera de las cuales se trata de la vida en general y de lo perteneciente a la vida vegetativa, común a todos los vivientes corpóreos, únicos vivientes sujetos a nuestra experiencia, condición indispensable para que sean incluídos dentro de la esfera del objeto de la Psicología filosófica, considerada como una parte de la Filosofía natural. Creemos ser ésta la mente del autor; aunque, tal vez inconsideradamente (I, p. 4), admite para ella la denominación wolfiana de Metafísica especial, y también la de Psicología metafísica. El segundo tomo está todo él dedicado a la psicología de la vida racional.

El carácter más saliente de esta obra es su gran erudición. En cada una de las cuestiones por él tratadas, no solamente tiene en cuenta las opiniones de los antiguos escolásticos sino también las de los neoescolásticos, así como también las de los biólogos y psicólogos experimentales más recientes cuyas obras cita escrupulosamente. Copiosas bibliografías acompañan cada una de las cuestiones tratadas, además de una bibliografía general presentada al principio de la obra.

Por esto nos parece esta obra particularmente apta para todo el que quiera ulteriormente profundizar sobre alguna cuestión determinada; y, en especial, para los ejercicios propios de los seminarios, tan encarecidos por la Constitución apostólica "Deus scientiarum Dominus".

F. M. Palmés.

Martín, Gottfried, Professor a. d. Universität Köln: *Wilhelm von Ockham, Untersuchungen zur Ontologie der Ordnungen.* Walter de Gruyter a. Co. Berlín, 1949. 260 pp., 15,50 × 23 cm.

Esta obra se publicó por primera vez en 1938 como tesis (Habilitationsschrift) presentada a la Facultad de Filosofía de Colonia. Ahora, transcurridos once años, sale de nuevo a la luz del día, sin cambiar su contenido.

Cuando se publicó por primera vez no halló casi resonancia en las principales revistas europeas. Más aún: modernamente se han publicado considerables obras sobre Ockham, que han venido a añadirse a los estudios ya clásicos de Ehrle y Michalski, como son las obras de R. Guelluy, *Philosophie et Théologie chez Guillaume d'Ockham* (1947); León Baudry, *Guillaume d'Occam sa vie, ses oeuvres, ses idées sociales et politiques* (1950); Ernest Moody, *The Logic of William of Ockham* (1935), para no citar los estudios tan copiosos de Böhner, o la obra, para nosotros de interés escaso, de Giacon. Pues bien; ni Guelluy, ni Baudry, ni Moody (para recordar tres de los más conocidos); más aún: ni siquiera G. de Legarde, en su considerable obra de seis tomos, lo cita ni una sola vez, a pesar de que los tres últimos centran alrededor de Ockham todo su contenido.

La causa de su silencio no se debe sólo a que la obra que recensionamos se publicase al principio como tesis de habilitación, ni a la circunstancia de que estallase la guerra apenas se había publicado. Más bien se debe a que por una parte el autor de ella, en vez de hacer un estudio comprensivo de Ockham, se detiene en una visión muy particular de él: sobre la unidad, la relación, el número y la extensión; y, por otra parte, el valor mismo de esta tesis me parece muy discutible.

Gottfried Martin pretende mostrar con esta investigación que Ockham partió esencialmente del problema de la unidad; Ockham impugna las categorías de la cantidad, de la relación, en una palabra, la realidad de todas las categorías fuera de la de sustancia y de la calidad. Tomando, pues, estas últimas ocho categorías como mera representación subjetiva, como un mero nombre, en este sentido Ockham sería un nominalista; pero el problema de los universales no es abordado en este estudio.

Cree el autor que Ockham interpreta las ocho últimas categorías que impugna, tomándolas como trascendentales, que para él son sólo nombres. Reconoce, no obstante, el autor que esa interpretación nominalística total del ser trascendental no se halla en Ockham de un modo expresamente presentada. Pero, en cierta manera, hace ya recaer en Santo Tomás las raíces de esta confusión; quiere hacer ver que estos problemas fundamentales sobre la unidad, el ser, etc., se encuentran también en los grandes filósofos de la edad contemporánea y, por tanto, "la presente investigación pretende mostrar que en esta ininterrumpida cuestión sobre el ser y sobre la unidad Ockham representa un papel importante", tanto que coloca a su autor a la altura de Tomás de Aquino y Escoto. De hecho el autor urde la trama de una continuidad entre ellos y Leibniz, Suárez, para intentar, finalmente, integrar también la misma problemática en Kant.

No creo que el autor consiga rehabilitar a Ockham, y mucho menos logra salir de ciertas analogías puramente externas, que no penetran en lo íntimo de la cuestión, como es que Ockham encarnaba todo el espíritu de rebeldía racionalista y antropocéntrica del Renacimiento, mientras que Suárez, al contrario, representa la reacción vigorosa de la neoscolástica del Tridentino, que si hubiese sido seguida con su mismo espíritu no habría desembocado en Leibniz (que en realidad es cartesiano, a pesar de que Martín parece olvidarlo), y mucho menos en Kant, que es (éste, sí) un auténtico nominalista, que lleva a lejanas consecuencias este espíritu del racionalismo nominalista.

No obstante, aunque esta obra no dé una información totalizadora de Ockham y a pesar de que su propia tesis me parezca estar muy lejos de dar una interpretación adecuada del Venerabilis Inceptor, con todo puede ofrecer tema a fecundas investigaciones históricas sobre este tema, que hoy día vuelve a estar de tan candente actualidad.

J. Roig Gironella.

Dávila, Iulius, S. I.: *Introductio ad Philosophiam et Logica.* Secunda editio. Cursus pholosophicus Collegii Maximi Ysletensis Societatis Iesu, pars I. Mexici, D. F., 1951. 343 pp., 13,50 × 21,50 cm.

Es digno de toda alabanza el "Cursus philosophicus" que han publicado los jesuítas mejicanos, con gran competencia y acierto. Curso que muy bien podría tenerse de texto fundamental (supuestas las ampliaciones oportunas, y aun teniendo en cuenta el desigual valor de sus diversos tratados). Por esto es tanto más de sentir que haya encontrado poco eco en ciertas revistas filosóficas europeas. Que, en cambio, ha tenido buena acogida en España y América queda bien patente con el solo hecho de que se haya tenido que hacer una reedición en tan poco tiempo: la primera edición de esta Lógica, por ejemplo, salió en 1945, y en 1951 tenemos ya la segunda.

Poco se ha retocado en ella: la historia de la filosofía, bosquejada en la Introducción, y algunos punto saislados. El autor opina que no ha de tomar en consideración la crítica que le hicieron algunos para que insertara en ella la metodología de las ciencias; a lo cual replica que esto no es propio de una Introducción general, sino más bien digno de una obra aparte; y creo que tiene razón al pensar así.

Por mi parte, me permitiré criticar que en esta obra hay poco "relieve". No sólo en lo tipográfico se han quitado las negritas de la primera edición, sustituyéndolas por itálicas, que no se destacan lo suficiente, sino que hasta en el contenido mismo todo aparece difuminado en un conjunto vasto y complejo, en el que puede perderse la atención del alumno. La definición de la filosofía, por ejemplo, a pesar de su importancia dentro de una Introducción, está como anegada con sus tres páginas, entre las 336 del texto. Creo también que sería útil dar algunas nociones de Lógica simbólica, ordenadas eminentemente a la práctica para el alumno que ha de saber qué conviene opinar sobre ella, pero que probablemente no tendrá nunca más la ocasión de estudiarla. Ya habla algo sobre logística el autor, pero prácticamente es como si no tuviera nada.

Estas insignificantes observaciones no quitan nada al mérito de la obra, que nos complacería llegase pronto, como sin duda será, a la tercera edición y a otras muchas.

J. Roig Gironella.

SCHELLING, FEDERICO GUILLERMO JOSÉ: *La esencia de la libertad humana.* Ministerio de Educac., Univ. de Buenos Aires, Facultad de Filos. y Letras, Instituto de Filosofía. Serie textos filosóficos, filosofía moderna, número 4. Buenos Aires, 1950. 152 pp., 14,50 × 22 cm.

Este ensayo de Schelling se escribió en 1809. Pertenece, pues (superado ya el estadio de la filosofía de la identidad, y el estadio del pensamiento neoplatónico), al tercer período de su agitado filosofar, a saber, estadio teosófico o positivo, que se abre precisamente con este ensayo sobre la libertad.

Carlos Astrada inserta antes del texto schellingiano una Introducción de 37 páginas, en la cual coloca a Schelling dentro del romanticismo, señala los diversos perioros en que dividen diferentemente su trayectoria filosófica los historiadores (Windelband, Zeller, Kuno Fischer, von Hartmann y Drews), nota su influjo espinosista y platónico. De aquí pasa a elaborar ya las ideas schellingianas sobre el concepto mismo de libertad, fuertemente influenciado por Jacobo Böhme, que tiene (lo mismo que en el último período schellingiano de filosofía de la religión) más de mitología que de filosofía. Se contraponen libertad y necesidad (aunque realmente su libertad es, en cierto modo, "necesaria") y de aquí desarrolla sus ideas sobre la aporía de la libertad y la teodicea, a partir de las mismas bases racionalistas. Con el epígrafe "libertad y finitud" se levanta el tema a la categoría de esencia metafísica del contingente. Y al final el prologuista introduce otras ideas, que nos parecen todavía más desacertadas: "Por este salto despierta el hombre—aquel ángel o demonio—al infortunio del ser, de que nos habla Schelling, y asume virilmente, desechando todo señuelo ultramundano, su finitud esencial, objeto para él de esa sutil y más profunda melancolía, a la que ha sabido ennoblecer en la expresión artística, en el difícil logro de la belleza: su ensueño más constante" (p. 37). A continuación empieza el texto del opúsculo de Schelling, correctamente traducido del alemán.

Aunque puede prestar buenos servicios la publicación de este opúsculo, no obstante es de lamentar que ni el autor, ni el prologuista conozcan (o por lo menos, que procedan como si no conociesen, porque nunca lo exponen con exactitud) el contenido de la filosofía cristiana sobre la libertad, arrastrados por el espejismo de tópicos de desprecio, ya tan sobados desde el siglo pasado, en vez de aprovechar esta ocasión para informar objetivamente del rico contenido de nuestra filosofía, lo mismo que se informa de todas las otras al lector interesado.

J. ROIG GIRONELLA.

RIEKEL, AUGUST: *Eidética. La memoria sensorial y su investigación.* [Título del original: "Das Sinnengedächtnis und seine Erforschung, die Eidetik". Traducción de J. Rovira Armengol.] Ministerio de Educación. Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras. Instituto de Filosofía. Sección de Psicología. Monografías Psicológicas, núm. 2. Buenos Aires, 1950. 54 pp., 13,50 × 22 cm.

Entre la pura sensación de un objeto y la imagen representativa de la imaginación con que podemos recordar un objeto percibido, se intercala en muchos jóvenes y en algunos adultos un estadio intermedio de la llamada por Riekel "memoria sensorial": la imagen intuitiva o eidética. Si miramos fijamente un cuadro durante unos minutos y lo quitamos después de nuestra vis-

ta, a veces (algunos individuos) podrán seguir describiendo sus pormenores como si lo viesen, gracias a esta imagen eidética. No es igual en todas las edades, ni en todas las regiones, el porcentaje de los sujetos "eidéticos" o individuos que poseen la capacidad de producir estas imágenes intuitivas.

Riekel en este conocido trabajo, tan lleno de interés, se ocupa principalmente de los fenómenos *ópticos* de la memoria sensorial, no sólo porque estos fenómenos ópticos son más importantes para el desarrollo psíquico del adolescente, sino también porque son los que más fácilmente se sujetan a la demostración. "Para que un eidético produzca y describa una imagen intuitiva, conviene presentarle un cuadro rico en detalles colocado sobre un fondo gris uniforme y dejar que lo contemple durante cierto lapso. Tan pronto como el sujeto del experimento cree poder producir una imagen intuitiva de ese modelo, se quita el cuadro, de tal suerte que sólo tenga ante su vista el plano de proyección gris. El eidético volverá a ver claramente el cuadro y podrá describirlo como si tuviese de él una visión directa y no mero recuerdo. Se obtienen mejores resultados cuando se emplean cuadros de diseños nítidos y cuyos colores sean claros y simples", dice Riekel.

A continuación describe con todo pormenor algunas de estas experiencias sobre imágenes eidéticas, los trabajos de Jaensch, Kroh, etc., y termina con el siguiente resumen, que reproducimos en atención a nuestros lectores:

1.° La memoria sensorial es una característica absolutamente normal y general de la vida psíquica de la juventud, en formas más o menos acentuadas.

2.° La memoria sensorial es un factor esencial, tanto en el desarrollo del mundo representativo como en la estructuración del perceptivo. Es la unidad indiferenciada originaria, de la cual se desarrollan la percepción y la representación. La sensación pura es más que un producto final de esos desarrollos, y la hipótesis de una sensación pura como fase primera no ha demostrado ser una interpretación sostenible.

3.° En la característica eidética de la juventud se revela una de aquellas "capas" anteriores de la vida psíquica, cuyo conocimiento es de gran valor para aclarar estados de desarrollo superior. De ahí que la investigación de las imágenes intuitivas sea también importante con respecto a los problemas más generales de la psicología teórica.

4.° Entre los eidéticos se encuentran dos tipos constitucionales diferentes: el tipo B y el tipo T (Basedow o hipertiroidico, y de Tetanismo latente, que se basa en los trastornos funcionales de los corpúsculos epiteliales o de las paratiroides). Los dos tipos presentan grandes diferencias, tanto en el modo de aparición de las imágenes como en el pensamiento.

5.° Como la facultad eidética figura entre las características originarias del ser humano y ha desempeñado un importante papel en el pensamiento de grandes mentalidades, resulta justificada la opinión de que debe dedicársele mayor interés, sobre todo en la pedagogía.

Cierra esta densa disertación una bibliografía que, naturalmente, sólo llega hasta 1926. Aun así y todo, debiendo completarse con las aportaciones posteriores, y a pesar de que no todos estarán de acuerdo con el marco filosófico en que encuadra estas experiencias; no obstante, esta investigación es un interesante medio de trabajo, y su publicación ha sido un acierto.

J. Roig Gironella.

González Ríos, Francisco: *Descartes: Su mundo moral y religioso.* Ministerio de Educación. Univ. de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía. Serie Ensayos, núm. 3. Buenos Aires, 1950. 50 pp., 14 × 22,50 cm.

Este opúsculo contiene una conferencia pronunciada en septiembre de 1950 en una sesión conmemorativa del centenario de la muerte de Descartes.

Solemos pensar en el "Discurso del Método" cuando hablamos de Descartes, y poco en otros lados de su personalidad; por ejemplo, en su doctrina sobre el mundo moral y religioso. El joven autor de esta disertación recoge precisamente estos elementos, y muestra que son suficientes para hablar de la concepción moral y religiosa de Descartes. Lo cual, claro está, importa no pocas conexiones con sus ideas sobre el voluntarismo y la libertad.

En general, en esta conferencia se tiende a ver a Descartes con ojos modernos, y tal vez no se consigue siempre justificar a su autor. El desarrollo mismo del tema da la impresión de ser un poco vago, con líneas poco recortadas. No obstante, da un interesante contenido sobre aspectos cartesianos que realmente se han dejado demasiado en la penumbra, eclipsados por su patente racionalismo.

J. Roig Gironella.

Krech, David y Crutchfield, R. S.: *Théorie et Problèmes de Psychologie Sociale.* París, 1952. Trad. del inglés de H. Lesage. Press Univ. de France; 2 vol.; 614 pp., 22,5 × 14,5 cm.

Esta obra está escrita bajo la inspiración de numerosos trabajos importantes de psicología social aparecidos en estos últimos años. Su aportación consiste en haber intentado una organización sistemática de los datos todavía dispersos de esta nueva rama de la ciencia psicológica.

El libro se divide en tres partes. En la primera se desarrollan los grandes principios psicológicos de la motivación, percepción y aprendizaje que rigen la conducta social del individuo. En la segunda se desciende a dos casos particulares de procesos motivacionales, perceptivos y cognoscitivos, que por ser más duraderos y mejor organizados tienen importancia peculiar en psicología social: las opiniones y las actitudes. En la tercera se estudia el modo de aplicar las concepciones generales a ciertos problemas sociales de importancia especial en nuestros días, como la investigación de la opinión pública, el poder persuasivo de la propaganda, la moral colectiva, el mando de grupos..

La impresión general que la obra produce es de que la psicología social, a pesar de sus enormes progresos actuales, está todavía en mantillas y no escasean en ella las generalidades y abstracciones. Los autores afirman que, como ciencia teórica, no difiere de la Psicología general, aunque sí como ciencia aplicada. De los muchos aspectos que ofrece la psicolgía social como ciencia aplicada, se limita la presente obra al comportamiento de los individuos en la sociedad. Se distinguen tres niveles en la conducta humana. 1.°, el del comportamiento de los sujetos en sociedad; 2.°, el del comportamiento colectivo (dinámica de grupo); 3.°, el de las organizaciones sociales. Los auto-

res atienden principalmente al primero de ellos, pues nada hay en psicología social que no sea lógicamente explicable en psicología individual.

El interés de los temas tratados es muy desigual. Los capítulos dedicados a los métodos de investigación de la opinión pública y a la eficacia persuasiva de la propaganda se leen de muy distinto modo que los que tratan de la percepción y las leyes de la dinámica del comportamiento, en los que abundan las vaguedades. Estas deficiencias, con todo, desaparecen al considerar el esfuerzo que supone la construcción de una rama de la ciencia que cobra cuerpo. Cada capítulo va avalado de una sección abundante y selecta de bibliografía, útil—según deseo expreso de sus autores—a profesores y discípulos.

A. Roldán.

Paul Foulquié et Gerard Deledalle: *La Phychologie Contemporaine*. Presses Universitaires de France. París, 1951. 438 pp., 19,5 × 14 cm.

Las aspiraciones del autor en este libro son modestas, pero son sobrepasadas en la realidad ampliamente ("Ofrecer a los que no conocen más psicología que la implicada en la cultura general, o a los que enseñan corrientemente los manuales, una idea de la psicología actual que va pasando al dominio público"). El libro, aunque elimina deliberadamente múltiples cuestiones psicológicas, centrando su trabajo en el problema del objeto y del método de la psicología, en realidad con ocasión de ellas pasa revista con competencia a las principales corrientes psicológicas de estos últimos tiempos, y puede considerarse como una verdadera historia de la psicología contemporánea en sus trazos esenciales, con la ventaja sobre otras de recoger y enjuiciar las últimas aportaciones. Por referirnos solamente a la psicología profunda, se ocupa el autor hasta del "análisis del destino" de Szondi, cuando Boring no pudo apenas extenderse sobre el psicoanálisis ni nombrar siquiera a Adler.

La trabazón interna del libro la encuentra el autor en la tendencia de la psicología moderna a sintetizar elementos que diversas escuelas juzgaron hasta hoy irreductibles. La posición entre la psicología objetiva, cuyo máximo exponente es el "behaviorismo", y la psicología subjetiva, que penetra en las profundidades de la conciencia, cree el autor verla superada en la psicología de la forma, en la concepción psico-somática del yo y en la psicología fenomenológica.

Como capítulos mejor logrados pueden señalarse, además del dedicado a la psicología fenomenológica (sobre la que el autor tiene otros estudios) y a la psicología profunda, la "Conclusión" sobre el carácter general de la psicología contemporánea. Esta es, desde el punto de vista del objeto, *totalizante*, por considerar la psicología como la ciencia del hombre entero, aunque está orientada preferentemente al estudio de su zona afectiva (instintos, complejos...); y desde el punto de vista del método, es más bien psicología *concreta*, por considerar al hombre en situación, es decir, situado en un contexto espacio-temporal complejo. También considera el autor como nota típica de la psicología actual el caminar por una vía media entre la psicología clásica de introspección (psicología en primera persona) y la científica (psicología en

rcera persona), constituyendo una psicología *en segunda persona*, que no ncibe el "yo" sin el "tú", y que considera tan directo, y aún más directo, a modo, el conocimiento de los otros que el propio.

Debe resaltarse la trabazón sintética de todo el libro, mantenida por fras orientadoras que encabezan los capítulos y por "conclusiones" que cieran las principales partes. Cada capítulo, o autor principal, lleva su bibliofía intercalada, pero se echa de menos un índice de autores que facilite manejo. El ser escrito el libro en Francia hace que se dé, naturalmente, eferencia a los autores franceses en número y extensión, resultando alguna sproporción, fácilmente explicable.

A. Roldán.

ODIN, Jean: *Oeuvres philosophiques*. Texte établi, traduit et publié par Pierre Mesnard. Corpus Général des Philosophes Français. Auteurs Modernes, Tome V, 3. París, Presses Universitaires de France. 1951. XXXVIII-476 pp., 28 × 23 cm.

El *Centre National de la Recherche Scientifique*, de París, ha emprendi hace pocos años la publicación de un *Corpus Général del Philosophes rançais*, empresa grande y gloriosa, que ya comienza a ser una realidad. *Corpus* constará de dos grandes series: autores medievales y modernos. e esta segunda serie han visto ya la luz pública, gracias a la generosa ayua de la U. N. E. S. C. O., las obras completas de Condillac y el primer mo de las obras filosóficas de Bodino, que ahora presentamos.

La edición de Bodino está preparada por el profesor P. Mesnard. A su uma se deben la breve semblanza del autor, con que se abre este primer mo de sus obras, las breves introducciones que preceden a cada una de las y las traducciones de las mismas en lengua francesa. Mesnard presenta Bodino como uno de los más caracterizados representantes del Renacimienancés. Es el primero de los grandes escritores franceses que se forma sin dir a Italia que le guíe su genio naciente. De aquí su fuerza un poco maza y pesada; de aquí también su sinceridad cautivadora. Bodino representa eslabón capital en la cadena del humanismo jurídico, que va de Alciato a u Vair: la generación de 1529, que intentó resolver en una vasta síntesis dos los varios problemas planteados por el Derecho, las letras, la política y religión; "programa de rara audacia—confiesa Mesnard—, cuya realizaón incompleta pone ya, en su nacimiento, la fuerza y la debilidad de nuesespíritu clásico" (p. 20). La noticia biográfica sobre Bodino, escrita por esnard, es completada con la reproducción del artículo que al mismo conra Pierre Bayle en su célebre *Dictionnaire*. Mesnard piensa que el artículo Bayle es todavía hoy la mejor biografía de Bodino, la que contiene menos ores. Naturalmente, esta encomiástica exaltación de lo escrito por Bayle puede significar desestima de lo realizado más tarde por concienzudos vestigadores: Mesnard cita con honor a Henri Baudrillart y a Roger Chauvé. Una bibliografía completa de los estudios sobre Bodino será presentada el último tomo de esta edición.

Este primer tomo contiene las siguientes obras: *Oratio de instituenda in*

Republica Iuventute ad Senatum populemque Tolosatem (Tolosae, 15
Iuris universi distributio (Coloniae Agr., 1580); *Methodus, ad facilem h
riarum cognitionem* (Parisiis, 1572).

R. CEÑA

MÖLLER, JOSEPH: *Existenzialphilosophie und katholische Theologie.* Ba
Baden. Verlag für Kunts und Wissenschaft, 1952. 226 pp., 25 × 18 cm.

El título de este libro pudiera hacer pensar en el tema general del
tencialismo, considerado éste en toda la amplitud de forma y actitudes
presenta en el pensamiento contemporáneo. El autor, empero, sólo est
una forma particular, sin duda la de más prestancia, de la moderna filos
de la existencia: la de Heidegger. Möller justifica bien su elección. La
nificación de Heidegger en la filosofía actual es, sin duda, relevante; es
rito suyo indiscutible haber planteado con nueva y radical urgencia el
blema del ser y con ello haber intentado descubrir en su valor original y
mero el fundamento de toda filosofía. El libro de Möller, en su primera
te expositiva, nos ofrece, sobre todo, esta fundamental estructura ontoló
de la filosofía. de Heidegger. La exposición no se desentiende de la anal
heideggeriana de la existencia humana; pero inspirada en todo momento
esa intención ontológica de Heidegger mismo, reconoce la significación
ramente propedéutica de esa analítica en orden a la que es para el filó
alemán la cima suprema de toda su empresa filosófica: la superación d
metafísica occidental con una nueva y radical revelación del fundamento
mo del saber ontológico.

El libro de Möller, como lo indica su título, intenta fijar cuál pueda
la posición de la teología católica ante la filosofía existencial de Heide
La oposición entre ambas ha sido ya denunciada por muchos. Pero los
tivos más fundamentales de esa oposición no han sido hasta ahora declar
y examinados con la atención requerida. No basta, ciertamente, para ju
car la oposición entre la teología católica y Heidegger condenar por ate
filosofía de éste. Heidegger declaró ya hace mucho que su analítica exis
cial es anterior al problema de Dios, que deja intacto el problema teoló
y más recientemente él mismo se ha defendido contra la acusación de a
mo, aunque también declarando que su filosofía no es tampoco teísta. Y
misma actitud de Heidegger, neutral ante el problema de Dios, ha lleva
pensar a otros críticos que no hay razón ninguna para declarar incompa
con la fe católica un pensamiento que hace profesión de la más rigu
abstención frente al saber teológico.

Möller aborda el tema con metodología ejemplar. Examina primeramente c
deben ser, desde el punto de vista de la dogmática católica, las relaciones entre
sofía y teología. El catolicismo define el valor suprarracional del saber teológico;
al mismo tiempo declara que esa suprarracionalidad de la ciencia de la fe no
negación de todo saber racional, de la capacidad de la razón para preparar a
y para declarar hasta cierto punto esta misma fe. El catolicismo, en oposición al p
tantismo, exige la coexistencia de filosofía y teología, de razón y fe, y en c
cuencia establece la necesidad de una filosofía, de un saber racional, autónon
sí mismo, pero limitado, y por ende subordinado, obligado a la armonía y con

el saber supremo, la teología. El catolicismo, en concreto, exige la necesidad de saber filosófico, al que sea accesible la verdad de la existencia de Dios, que pueda, consecuencia, justificar por sí mismo la capacidad del humano pensar para al-zar la verdad del ser, que pueda también esclarecer la trascendencia intencional temporal de la humana existencia, esto es, la espiritualidad e inmortalidad del a humana.

Sobre estos presupuestos cabe ya enjuiciar cuál pueda ser la actitud de la teolo- católica ante la filosofía de Heidegger. El ser objeto de la experiencia ontológica ginaria es para Heidegger finito. Esta finitud no es, ciertamente, óntica: el ser de experiencia no es, como Heidegger afirma machaconamente, ente real concreto guno; porque precisamente ese ser, cuya experiencia hace posible toda diferencia ológica—de ser y ente—, tiene que ser, por lo mismo, dado al hombre antes y ra de toda afirmación óntica, de ente alguno. Mas por lo mismo, también ese ser puede ser revelado al hombre sino en el horizonte de su mundanidad y tempora-d, esto es, condicionado, ligado a su propia finitud. Y así el ser proyectado en el nbre, a través de él, sólo puede darse teñido esencialmente de su propia manera existir, esto es, temporalizado y finito. En consecuencia, toda fundamentación del de la experiencia ontológica resulta así mismo infinita. Por parte de este sar esencial, iluminado únicamente por el ser finito y temporalizado de la eriencia ontológica, no hay lugar para una fundamentación óntica del ser de Absoluto, *ens realisssimum*. Heidegger niega, por otra parte, que la verdad ló-a, verdad del juicio que enuncia el ser de lo óntico, sea la verdad primera y ori-aria: ésta se da únicamente en aquella revelación experimental del ser, y la verdad este ser, finito y temporalizado, se funda en sí misma, sin postular para nada una fun-nentación ulterior en una verdad absoluta. Paralelamente la existencia del hombre, o esclarecida por esta revelación del ser condicionada por la propia finitud, excluye a apelación a un fundamento óntico de la propia finitud: la espiritualidad y la ortalidad del alma humana son interrogantes de orden óntico, que quedan al mar-del pensar esencial de Heidegger.

La ontología fundamental heideggeriana, por su radical interurcinación de lo ón-, cierra el paso a toda justificación del saber ontológico en sí mismo, esto es, a a fundamentación de la validez de este mismo saber como enunciación del ser del categorial y finito. Si así es—y en el estado actual del pensamiento de Heideg- parece indudable que así es—, la ontología fundamental heideggeriana, no obs-e su profesada neutralidad ante el problema de Dios, es incompatible con la acti-filosófica exigida por la teología católica: ésta postula una filosofía positivamente rta a un saber teológico racional y natural, abertura sólo posible al hombre a ir de lo real categorial y finito; de esa positiva abertura, hasta ahora al menos, la ología fundamental de Heidegger no puede ofrecer indicio alguno.

Möller intenta una superación de la posición ontológica fundamental de degger, a partir de la misma realidad fenomenológica, ese pensar esen-, que Heidegger examina. Möller demuestra que esa fenomenología no riza a la *Ausklammerung des Ontischen*, que Heidegger práctica. Y así no nada autoriza para eliminar de ese pensar esencial, abierto a la ver-a del ser, el conocimiento categorial y objetivo. El problema de la fun-entación del saber ontológico es necesario situarlo aquí, en el jui-en la afirmación de "algo": en él se revela la trascendencia del ser, a está abierto constitutivamente el humano pensar, y al mismo tiempo su ia finitud, implicada en la mediación judicativa, en la diferencia ontoló-, en cuanto que ésta se revela como ontológicamente enraizada en la mis-finitud del conocimiento humano, en la insuperable distancia de ser y cer en el hombre.

El autor analiza sutilmente la constitución del conocimiento categorial, a descubrir en él la trascendencia del ser y a la vez su necesario funda-eto óntico, el ser mismo del sujeto pensante. La trascendencia del ser y

esta misma onticidad del humano pensar apelan ulteriormente a un fu mento, que en último término no puede ser finito y temporal; a una ve absoluta y a un Absoluto real. En el proceso, sin embargo, de esta ex ción nos parece que el autor camina con demasiada rapidez. Hubiéramos seado una más lenta y cuidadosa explicitación de los momentos del ju una más nítida discriminación de los diversos grados de absoluta verdad en él se manifiestan. En todo caso, el trabajo de Möller es, en su conj muy estimable. Es, sin duda, uno de los esfuerzos hasta ahora mejor log de crítica interna de la filosofía de Heidegger. El libró hará ver que la m física, como conocimiento trascendente, no necesita ser superada por el sar esencial que Heidegger propugna; al contrario, que la fenomenologí ese pensar esencial, si algo puede valer, lo es en cuanto que postula n sariamente ser superada por una metafísica.

R. CEÑA

VON RINTELEN, F. J.: *Philosophie der Endlichkeit als Spiegel der Gegen* Westkulturverlag Anton Hain, Meiseheim-Glan, 1951, 490 pp., 15 > centímetros.

Bien conocida es entre nosotros la personalidad del ilustre profesor y tor de la Universidad de Maguncia, doctor von Rintelen, del que ya pres a los lectores de PENSAMIENTO en otra ocasión, precisamente una de obras que introducen a la actual. Me refiero a la obra que, después de *monie des Willens,* publicó con el título bien significativo de *Von Dion zu Apollon, der Aufstieg im Geist* (PENSAMIENTO, 6 (1950), 381-384.

La obra que ahora reseñamos tiene un carácter bastante distinto y, d luego, es de mucho mayor alcance. Especialmente logra penetrar a fond la crisis del espíritu contemporáneo, este espíritu empapado de finitud, actitud que mientras tiene miedo ante el paso a la trascendencia y a la s especulación racional, se limita a un encierre desesperante dentro de lo dicionado y a una sobreestimación de sus "construcciones", ya existenci ya positivísticas.

Con el nombre de Filosofía de la finitud, nos dice desde el principio su a no se apunta a ninguna filosofía o escuela determinada, sino más bien a "una im de la disposición profundamente arraigada de nuestro tiempo". Estamos ante inquietud que empieza a respirarse: ¿no podremos, finalmente, superar nuestra tud? ¿No podremos mirar más allá del positivismo y del materialismo? Nos sen oprimidos por este proceder que nos encierra en una mera finitud, según la cual realidad, pronto o tarde, se acaba. La pregunta por la superación del positivis materialismo ha de ser el tema de la obra.

Conviene, por lo mismo, mostrar claramente cuál es la imagen del hombre tual: de ahí se desprenderá una cierta manera de ver las cosas, incondicionada, que subjetiva, es decir, bien fundada en la realidad. Todo el trabajo se lleva término con referencias a Rilke y a Heidegger, los cuales de un modo especial representantes típicos de este espíritu de nuestro tiempo finitista.

Ante la "decisión", pues, que se nos presenta, es posible tomar dos actitudes gún dos posibilidades diversas: la posibilidad, que ahora llamaré yo (el autor n dice aquí con este nombre) "finitista": un pensamiento natural mecanicístico, la sofía de la vida o vitalística, ya más lejos por este sendero el materialismo dialé Según esta dirección, el hombre está sometido a un proceso vital necesario; n

la la menor posibilidad de realzarse más allá de un acontecer finito. También el habla de un Absoluto, pero es un Absoluto ligado con la finitud, y que en nada ende superar la temporalidad. Hay, en cambio, otra posibilidad y otra corriente pensamiento: es la actitud que en el hombre y en su espíritu ve algo más y lo vae, hasta cierto punto, al mero acontecer ocasional; por ello tiene la posibilidad levarse a una altiplanicie que sube hasta la infinitud. Ahí encontramos su propia erna patria, que sólo puede ser concebida por el cumplimiento del espíritu vite y libre. A esta concepción pertenecen la superación de la finitud, la "Geistphiphie", la Persona y Trascendencia, todo juntamente, tal como lo expresan los ofos.

A qué lado se inclina la moderna filosofía cuando no se satisface con el positio, sino que se vuelve hacia preguntas y descripciones existenciales? ¿Será sólo filosofía ya superada del pasado, a la que le falta una verdadera "decisión"? ¿No así la filosofía de la existencia? El hombre de hoy parece que está dispuesto de o a plantearse soluciones metafísicas y religiosas. Pero para lograrlo tiene el estorbo de su "escepticismo metafísico", que le pinta esta solución verdadera como era una especie de idealismo de la enajenación de su propio ser. Vamos a descubrir menudo algunos de estos caracteres de nuestro tiempo que más hacen ver esta sición.

Dato primitivo y espíritu.—Todas las filosofías actuales se esfuerzan por conseguir conocimiento primario del ser y del hombre, para penetrar así en su sentido; se nden de un exagerado intelectualismo ("donde hay un pensador, ya no crece la hierba..."); pero vamos al extremo opuesto, al no distinguir entre los elemennferiores y el espíritu iluminador de las esencias. Tenemos una verdadera técnica desvalorizar, sin más, palabras tan fundamentales como "substancia", "eterni", "trascendencia", "valor", sin ni discutirlas siquiera, como si fueran expresiones tadas". Desde Kant, y con el idealismo subsiguiente, se declinó a que no seamos ñados por el ser mismo, y por ello brotaron categorías de finitud (que sólo se en de esta actitud inicial de un espíritu finito, y que no tienen nada que ver con alidad misma del ser). Ya nos fué manifestado esto por el *nominalismo,* para el el conocimiento universal sólo es un nombre, y para el que sólo puede haber singular. Con estos dos componentes (el *subjetivismo finitista* del pensar, y el *inalismo*) ya no podemos invocar al pensamiento para que logre el resultado de prender al ser. No saben comprender la interna unidad entre naturaleza y espíy así usan palabras que apenas han sido pronunciadas y han pasado y perdido su valor existencial.

La falta de un medio.—Ya se deduce de lo anterior otro rasgo típico, que es el erado *formalismo,* de un perpetuo "sin": sin contenido objetivo real, sin fundación, sin determinación, etc. Por ello, esta concepción contemporánea todo lo a la acción, al movimiento, al esbozo, a la decisión, al dinamismo; para ella el rse es el ser mismo. Así no se llega más que a un torrente fluyente, a una *ón del hacer* en servicio de un "Todo". Engels decía que los hombres antes de mentar ya comerciaban; y en sentido parecido para Hegel, pensar y querer son tintos, sometiendo plenamente el contenido del pensamiento a la dinámica interna a un desarrollo mudable que así, cambiándose, se configurase.

La contradicción como Todo.—Por esto ven el mundo lleno de contradicciones. ida, en una perpetua fluencia, ofrece su multiplicidad contradictoria. Si antiguae la consideración del espíritu llevaba a la armonía como a última instancia, ahora a la desarmonía, a la paradoja insuprimible e insuperable del existente y del He ahí el estoico "heroísmo" de la finitud. Quieren entonces, no resignándose a fundir en uno el pensamiento finito e infinito; pero esto sólo se podría si se ociese el ligamen con un *ser* que funda. pero no se consigue con una finitud al. Por esto es despreciado el valor de la persona humana, y sólo nos domina ndo de la técnica.

La plenitud del espíritu.—En oposición a esto, vayamos al espíritu y reconocere- la preeminencia de algo sobre lo tornadizo y meramente fluyente, algo determiy estático. Llegaremos al último *a priori* del filosofar y al sentido primitivo, no caerán en la desarmonía anterior. Esta plenitud de espíritu no se presenta con limitaciones, ordenaciones, concatenaciones, formas; esto sería de nuevo algo nente formal sin contenido; la plenitud como contenido de la plena realidad y,

por tanto, también del pensar. Llegamos así a un "Unendliches", sí, pero es un nito que no nos es dado inmediatamente, sino sólo nos es alumbrado, y podr captado también con relaciones valorales. Por esto un fruto será la dignificaci aprecio para la persona humana.

Alrededor de esta temática se estudia: 1.º La negación de un pensar trascend con especial atención a la pura finitud y temporalidad. 2.º El planteamiento filosofía de la existencia y la afirmación de la finitud, con la consecuencia desesperación y los pobres logros de la finitud. 3.º Mística de la muerte y filo de la finitud. Las páginas (234 a 246) que el autor consagra a estudiar el "Sein Tode" heideggeriano, a Jaspers, a Rilke y Nietzsche son vibrantes y llenas de tenida emoción; siguen seis respuestas ante lo que es la muerte, y con ello lleg a la parte cuarta. ¿Una búsqueda intramundana de la trascendencia? Es la parte metafísica del tratado, trascendencia como pensamiento del ser, como religiosa rioridad, y trascendencia en conceptos del existencialismo; 4.º La insuficiencia de resignación en manos de la pura finitud. Hay caminos que no llegan al logro: algunos títulos dirán mucho al lector: "nuestra timidez", "tres objeciones: senti contradicción", "desesperación y afirmación", "desvalorización de la persona: tivismo, vitalismo", aportación de la filosofía de la existencia"; y, por último, l deseada "überhõhung der Endlichkeit". Es especialmente interesante la recopil de toda la obra en su aspecto constructivo, que se da en forma de 20 tesis (nas 469-472).

La lectura y la reflexión sobre estas tesis reviste un interés muy gra En ellas, lo mismo que en toda la obra, revela von Rintelen una penetra muy profunda en los rasgos del mundo contemporáneo; y lo que es más, valentía como pocos para denunciar los presupuestos radicalmente desvi de que parte toda esta actividad, que bajo formas diversas encierra al ho en su inmanencia, o en una trascendencia que no merece el nombre de t encierra en su finitud, en el desprecio de la persona humana y en el dor de lo inferior.

Juzgo del mayor interés que en medio de la multiplicación y de la superf lidad con que son expuestas hasta el pormenor tantas filosofías baladías (l la de la existencia), se levante una voz autorizada como es la del doctor Rintelen y desentrañe al vivo los males que nos aquejan e indique los daderos y rectos senderos para una superación. Se trata, pues, de una del mayor interés y de gran valor filosófico, cuya lectura no podemos m de recomendar a todos los filósofos.

J. Roig Gironella

Leisegang, Hans: *Denkformen*. Segunda edición elaborada de nuevo. W de Gruyter. Berlín, 1951; 23 × 15 cm. VI-454 pp.

La primera edición de este libro databa ya de 1928. En ésta—se nos di se suprime lo que sería superfluo. En cambio, se añade una introducci tema todo, una declaración de los métodos empleados, la exposición del sar de Goethe y un capítulo nuevo sobre el pensar euclídeo-matemático. rias fórmulas se han redactado con mayor precisión, y se han elaborado más claridad las consecuencias que derivan de esta investigación de las mas de pensar". Bueno es, sin embargo, tener en cuenta que los resul posteriores de esta investigación los dará el autor en una obra aparte, p ma a aparecer, con el título *Logik und Dialektik*. Ahí deben encontrar lo

os mucho de lo que en este libro se ha echado de menos, y lo que el tor ha aprendido entre tanto, sea de ellos, sea por el estudio de la matemá-a y de la física. No sabemos si la muerte (5-4-1951) habrá permitido al istre profesor de la Universidad Libre, de Berlín, ver su nueva obra termi-da y publicada.

En ésta llama, desde luego, la atención su riqueza de contenido. Es una ra densa. Su "leit motiv" es la mutua oposición y aun contradicción de las versas filosofías, a pesar de que sus autores hayan sido, en general, no fanáti-os, ni exaltados, ni ciegos, sino más bien lógicos, e incluso fundadores de a lógica, críticos, etc. ¿Cómo sucede, pues, que precisamente ellos lleguen resultados tan diversos y no hayan podido ni puedan hoy ponerse mutua-ente de acuerdo? Este problema debe ser resuelto por la filosofía misma tes de iniciar cualquier otra labor. La solución la busca Leisegang en esta vestigación de las "formas de pensar" (Denkformen). El análisis documen-l de la historia del pensamiento humano le lleva a descubrir diversas "for-as de pensar", cada una con su lógica peculiar, determinadas por la diver-dad de objetos o fenómenos primitivos y fundamentales en que se inspiran a los que se adaptan y responden. Pues bien; cuando se quiere extender una alquiera de esas formas de pensar y su lógica correspondiente fuera del do-nio propio y privativo suyo, por ejemplo, la de lo no-vivo a todo lo demás, rgen necesariamente las antinomias. Esta es su raíz fundamental. Como no y monismo ontológico, tampoco puede haberlo lógico o del pensamiento. aturalmente, no se trata de la multiplicidad de lógicas formales o simbóli-s, sino, al revés, de subrayar al máximum que la lógica depende del con-nido.

En el primer capítulo se expone toda la problemática de esta investigación, las coin-encias y diferencias con otros estudios. Así, se diferencia radicalmente del estudio los tipos de "Weltanschauung" de Dilthey, y se acerca más a los trabajos de Cassirer, a los de K. Jaspers, sobre las "técnicas del pensar" (Denktechniken), a de Max Wertheimer, etc. Pero, *sobre todo,* se corresponde con los trabajos y los ultados de N. Hartmann (aparecidos después de la primera edición) acerca de la stitución estratigráfica y discontinua del ser y el desarrollo histórico de las lógicas opias de cada una de las capas. Por "forma de pensar" entiende Leisegang "todo conjunto coherente de modalidades regulares del pensar, que se obtiene del análisis los pensamientos de un individuo, expresados por escrito, y que puede encontrarse almente en otros individuos como tal complejo".

En el segundo capítulo se expone el método de investigación, la manera de escoger nalizar los textos. Se establece también que la multiplicidad de lógicas no lleva al tivismo lógico, y que el principio de contradicción—primariamente principio on-ógico y sólo derivativamente lógico—tiene validez universal y es una proposición mal-ontológica, porque su verdad no se apoya en la naturaleza particular de este quel objeto, sino en la esencia del objeto en general. Una estructura lógica es el junto de conexiones formales que se descubren en el interior de un objeto o do-nio de objetos, sea real o ideal, o dentro de una situación o de un proceso, y que deja representar por un esquema intuitivo—un modelo—, o, si esto no es posible, un sistema de signos cuya significación y relaciones mutuas estén definidas. Así, ejemplo, los conceptos y relaciones conceptuales (de género y especie) de la ló-a aristotélica se pueden representar por una pirámide, y de ese modelo se pueden ivar las posibles formas de juicio y las figuras de los silogismos.

Desde el tercer capítulo se inicia la exposición de las diversas formas de pensar en dos capítulos muy amplios. *La forma circular* corresponde a Heráclito, San Pablo, o, Goethe y, en general, a los místicos. Su fundamento ontológico, la realidad que lógica expresa con sus conceptos, juicios y demostraciones o conclusiones es el

mundo del espíritu, pero concordante con el mundo de la vida orgánica. Los conc
tos aquí no son abstracciones más o menos genéricas mutuamente subordinadas, s
que responden a los estadios fundamentales del proceso o ciclo vital (comienzo, m
dio, fin): verano-invierno, noche-día, luz-tinieblas, uno-todo, muerte-vida. Cada c
cepto no exige para su inteligencia otro más general o más diferenciado, sino su c
metralmente opuesto. En los juicios estos conceptos se van uniendo en cadena cerr
circular hasta volver al primero. Una demostración consiste en que la afirmación
demostrar quede incluída en un anillo cerrado, etc.

La forma, cuyo modelo es un *círculo de círculos,* se encuentra en Hegel. El f
damento ontológico de que se nutre la lógica de Hegel es la intuición de la realid
como un todo, en el que cada parte es inteligible sólo por su relación al todo, es de
como un organismo cerrado en sí mismo, que se compone de células individua
Cada célula refleja en sí la vida del todo, vive según la misma ley, pero está en
nexión permanente tanto con las células más próximas, que se ordenan a un compl
cerrado (órgano), como por su medio con el todo. La expresión de estas relacio
en pensamientos y palabras lleva el método de la dialéctica. Los conceptos con
trabaja Hegel están pensados de una manera análoga a las células del organis
cósmico. El juicio está contenido ya en la vitalidad dialéctica del concepto, y es s
la realización del mismo. La demostración consiste en la sucesión de juicios, a tra
de los cuales lo que fué separado del todo en el juicio singular aislado viene inserta
en el todo mediante una cadena de juicios.

Otro capítulo amplio estudia la forma de *pensar piramidal,* que se modeliza en
pirámide (pirámides de conceptos), mediante la ordenación vertical en géneros y
pecies. Original de Platón, no tan bien comprendida por Aristóteles, transmitida
auténticamente por los neoplatónicos, se perpetúa en las "Sumas" de la Edad Me
y luego en Kant. El fundamento ontológico, de que se origina, es el mundo ideal
los conceptos y objetos ideales. Estos representan magnitudes estáticas, invariables
entre las que no existe transición ni flujo ninguno. Que estos conceptos, como
Platón, tengan una existencia real o que se les atribuya una virtud genética, como
Plotino, o que se les considere formas *a priori* del sujeto, como en Kant, todo e
es indiferente respecto de la manera de trabajar con ellos, sea en los juicios, sea
las demostraciones.

Una forma distinta de pensar es la euclídeo-matemática. Los *Elementos* de Eu
des se deben a una forma de pensar peculiar con una lógica propia esencialmente
tinta de la platónico-aristotélica. Su objeto original es la geometría u otros relac
nados con ella. Luego, por matemáticos y algunos filósofos se la ha querido exten
a todos los dominios como el único modo científico de pensar. Su distintivo fun
mental es que los sillares fundamentales de que se construye el sistema no son—co
en Platón y Aristóteles—los conceptos, sino las proposiciones.

Luego se estudia la forma de pensar democritea, contraponiéndola a la de He
clito, sea en sus mismos fundadores, sea en sus continuadores, epicúreos y estoic
respectivamente. Se hacen patentes las llamadas antinomias cosmológicas en su a
biente y en su raíz natural, no en la forma de Kant, sin amplitud y sin perspect
histórica. La última fuente de esas antinomias (un mundo-infinitos mundos, divis
lidad indefinida-divisibilidad limitada, finito-infinito, etc.) no está en el pensar mis
sino en el material intuitivo, en el que el pensar se orienta y conforme a cuya estr
tura se estructura el mismo. Un pensar que refleja en conceptos la estructura y el p
ceso del desarrollo de un organismo, lleva a una de las dos series de proposicion
Otro pensar que, como el democriteo, se oriente en las relaciones mutuas de
objetos no-vivos y, por cierto, en las cuantitativas, llega a la serie de proposicio
opuestas. De un organismo vale que el todo es algo más que la suma de sus par
De un agregado físico vale, al revés, que el todo es igual a la suma de sus par
etcétera. Una conclusión particular de este capítulo es que no existe la "técnica
pensar experimental" como tal forma especial de pensar. Todo pensar lleva de al
na manera a comprobar sus resultados en la experiencia, y así al experimento.

Después de estudiar hasta ahora las formas de pensar puras, Leisegang anal
en un largo capítulo, un caso particular de formas mixtas. Se trata de la manera
concebir el sentido del desarrollo histórico de la humanidad. Lo titula "desarr
circular y progreso rectilíneo". Aparece cómo, en este tema, las diversas formas
influyen, afloran una junto a otra o una después de otra, corren paralelas, a ve

se juntan aquí y allí en cabezas aisladas, para dar lugar a una primera impresión de multiplicidad abigarrada. Sin embargo, el investigdor, que trabaja con los medios suministrados ya por los anteriores capítulos, se orienta pronto ante ella y la clasifica fácilmente.

Finalmente, recoge Leisegang, en un postrer capítulo, los resultados y consecuencias. En primer lugar, en orden a una comprensión de la historia de la filosofía occidental y de la religión en cuanto ligada estrechamente con esa filosofía. En segundo lugar, en orden al conocimiento de la verdad. Destaca, ante todo, que el desarrollo histórico no se debe concebir según la manera dialéctica de Hegel o de cualquier manera, a base de presuponer un "logos" rigurosamente común. Las contradicciones surgen de la limitación de cada forma de pensar, cuando se la quiere extrapolar injustificadamente. El progreso de la ciencia es posible de una manera rectilínea continua sólo dentro de cada forma de pensar. Cuando se mira, por encima de los grupos y escuelas particulares, a la ciencia como un todo se ve claro que los descubrimientos y progresos se realizaron porque lo que en una escuela o en una disciplina se tenía por "impensable" para sus adeptos se hizo de repente pensable en la cabeza de uno y de un corto número de seguidores.

Sin embargo, existen entre esos diversos dominios una multitud de relaciones que es preciso estudiar. Por de pronto, se puede establecer entre las diversas formas un orden. Luego se dan entre ellas diversos puntos de contacto, como se ha visto, por ejemplo, en el capítulo de las antinomias, y entre la forma heraclitea y la platónica, etc. Una primera ordenación de las formas de pensar corresponde a la distribución de los objetos en tres reinos: el mineral, el de los organismos y el de las creaciones o artefactos del hombre. A cada uno corresponde una intuición primera, un fenómeno original, del que resulta una manera de pensar. Los principios que determinan el pensar y le imponen las leyes no están en el pensar mismo como tal, sino en los objetos del pensar, sean reales o ideales. Un manual de lógica debería exponer las estructuras lógicas de los múltiples dominios de objetos y desarrollar las modalidades regulares del pensar que resultan de ellos, paralelamente a como la nueva ontología de Hartmann recoge las categorías de todo ser, examina su validez para cada una de las capas y modos del ser y establece las leyes que existen entre ellas.

Si nos hemos detenido tanto en reproducir—aunque sea malamente—el contenido de esta obra, es porque nos parece de un valor no ordinario. Significa una superación del idealismo en la interpretación de la historia de la filosofía y un paso notable en esa vuelta del sujeto al objeto, que se inicia vigorosa por diversos ángulos. Naturalmente que no se ha pasado en vano por el sujeto. Su mérito principal está en la iniciativa de esa clase de investigación, llamada a producir grandes resultados, y en la orientación ontológica que la inspira. Nos parece acertada y fecunda. Sin duda que ha de contribuir a aclarar muchos puntos oscuros de la historia de la cultura y de la filosofía y ha de facilitar la comprensión más exacta de muchos textos y sistemas. Naturalmente, los resultados de Leisegang no pueden ser igualmente satisfactorios ni definitivos. Hay algunos muy interesantes y sugestivos, por ejemplo, el relativo a Heráclito.

Pero es evidente—y con esto señalamos la deficiencia principal—que Leisegang ha abarcado demasiado campo para poder llegar a resultados seguros y que puedan imponerse. Hace falta una mayor división del trabajo y la cooperación previa monográfica de muchos investigadores. Así, por ejemplo, el análisis de los textos paulinos, con ofrecer aciertos sorprendentes, contiene también errores manifiestos y graves de interpretación, por no considerarlos adecuadamente en su propio medio cristiano, del que, con todas las peculiaridades que se quiera, forman parte. No es posible que un solo investigador —aunque sea tan extraordinariamente capaz como Leisegang—pueda dominar

analíticamente, como es preciso para esta clase de investigación, todas las épocas y medio ambiente de los textos. En particular sobre el cristianismo primitivo no parece poseer mucha información directa ni haber utilizado mucha bibliografía. Por lo demás, el propio Leisegang reconoce la necesidad de esta colaboración de muchos, que él no hace sino iniciar.

Otro punto que queda incompleto en la obra es el de las relaciones entre las diversas lógicas y formas de pensar correspondientes a los diversos dominios u objetos. Se afirma, sí, la existencia de dichas relaciones—y hay que afirmarla—, pero no se las desarrolla ni aun se las deja entrever con alguna precisión. Tal vez sea este complemento, tan necesario, el que nos reserva el autor para su obra *Logik und Dialektik,* anunciada al principio.

J. ECHARRI.

REVISTAS

INTRODUCCION A LA FILOSOFIA. CRITICA. FILOSOFIA DE LA CIENCIA. METAFISICA. TEOLOGIA NATURAL.

NINK, C.: *Vom Anfang der Philosophie.* Scholastik, 26 (1951), 177-190.

La obra póstuma de Husserl (*Cartesianische Meditationen*), que acentúa hasta el extremo el idealismo, da pie a unas reflexiones fundamentales sobre el comienzo del filosofar, inspiradas en doctrinas escolásticas. La autointerpretación del yo conduce a Husserl a un idealismo trascendental radicalmente nuevo. Ni el idealismo psicológico, ni el que de datos sin sentido quiere deducir un mundo con sentido, ni el kantiano abierto todavía como posibilidad-límite al mundo de las cosas en sí..., sino un idealismo que no sea otra cosa que la "autointerpretación de todo sentido del ser, que deba poder tener sentido para mí (el yo), llevada a cabo de una manera consecuente en forma de ciencia sistemáticamente egológica", sin preocupación por ningún mundo exterior al propio yo. Esta pretensión es imposible, porque *todo* conocimiento, y no sólo el de la experiencia externa, se apoya en fundamentos internos previos. Ningún concepto y ninguna proposición puede ser tomada como punto de partida de la filosofía que no incluya en sí múltiples relaciones. Y esto porque el último y más primitivo de todos los conceptos, el de ser o existente, representa una unidad de multiplicidad, una figura y una estructura estático-dinámica con valor y finalidad. Y porque sólo desde el existente, o más exactamente desde el formal objeto de la correspondiente facultad, i. e. siempre desde un concepto más alto y desde un horizonte más vasto puede ser contemplado, analizado y conocido un objeto dado o representado. Cualquier filosofía que no hace tema expreso suyo los fundamentos internos preconcretos y prefácticos de lo concreto y de lo fáctico, los fundamentos internos previvenciales y preperceptuales de las vivencias y de las percepciones pasa de hecho por alto su punto de partida. Pero, puesto que cada existente muestra y acusa un orden estático-dinámico con sentido, finalidad y unidad, un orden de sus fundamentos constitutivos internos y de sus perfecciones esencialmente necesarias, no constituye el punto de partida de la filosofía una proposición aislada, sino el sistema de principios doctrinales. Pero éste no se establece ni "ascendendo" por las consecuencias al fundamento, ni "descendendo" al revés, ni tampoco empírico-inductivamente, sino a base del intus legere, previo, lógicamente, a una y otra vía y a la inducción, e internamente eficaz en todo conocimiento espiritual, a través de un regulado y crítico abrirse del orden interno

esencial unitario y finalístico que marca al ser existente en su esencia y en sus perfecciones. Ese sistema de principios se desenvuelve en sistema de metafísica, metafísica del ser, en particular del ser contingente, y del conocimiento. Y así, finalmente, en sistema de filosofía.

J. Echarri.

PAREYSON, L.: *Unitá della filosofia.* Filosofía, 3 (1952), 83-96.

En torno de la ardua cuestión que repetidamente se ha presentado, con apremio aporético, a la consideración de los pensadores, concerniente a determinar si es admisible una compatibilidad entre la multiplicidad de las filosofías y la *unidad* de la filosofía, precisa advertir, ante todo, que las actitudes preferentemente adoptadas, en rasgos generales, son las tres siguientes: en primer término, la que concibe tal unidad como *unicidad* rotunda y definitiva, respecto de la cual su multiforme manifestación innegable no sería sino indicio de la humana falibilidad, de acuerdo con el viejo adagio que afirmaba "verum unum, verisimilia multa, falsa infinita"; en segundo lugar, la posición que valora esa unidad como *historicidad,* sosteniendo que la multiplicidad de referencia es precisamente indicio del constante enriquecimiento de la problemática y la sistemática filosóficas a través de las épocas, juzgando que "filosofía" significa siempre y a la vez "una filosofía" y "la filosofía"; y en tercera instancia, la actitud relativística que, al negar toda unidad en lo filosófico y pretender afirmar su absoluta *multiformidad,* viene a negar paradójicamente ésta misma, propugnando no ya multiplicidad de filosofías, sino de ideologías personales. Junto a este atinado planteamiento de la cuestión, que viene matizado por perfiles sugestivos y sugeridores, hállanse formuladas apreciaciones del todo inaceptables, cual la que sostiene que "concebir la filosofía como conocimiento de la verdad total y, de consiguiente, como posibilidad única, implica dogmatismo y ausencia de crítica", y otras harto discutibles, cual la que cifra la auténtica solución a nuestro problema en el aserto de que la "unidad de la filosofía no se presenta de otro modo, sino cual *confilosofía* de las filosofías particulares".

Augusto Cervera.

GHIO, M.: *L'idea di progresso. Mito e problema.* Filosofía, 2 (1951), 571-602.

Después de haber impugnado y rechazado el mito, enormemente extendido, según el cual precisaría admitir que la noción de progreso fué ignorada en la antigüedad clásica y cristiana, habiendo surgido muy posteriormente como fruto del pensamiento moderno postrenacentista, se impone plantear el problema del progreso en términos adecuados, que por un lado analicen las notas conceptuales de esta discutida noción y, por otra parte, tiendan a elaborar un concepto unitario de la misma. Entre abundantes reseñas y glosas de textos clásicos alusivos a nuestro tema (en especial, de Lucrecio, San Agustín, Rogerio Bacon, Pascal, Bossuet, Bodin, Francisco Bacon, Galileo, Descartes, Perrault, Fontenelle, Bayle, Leibniz, Abate de Saint Pierre, Montesquieu, Rousseau, Voltaire, Turgot y Condorcet), cabe enumerar, siguiendo a J. Delvaille, como factores nocionales del progreso, los cinco siguientes: multiplicidad, sucesión, continuidad, novedad y mejoramiento. A base de este quíntuple elemento, una vez completado por adiciones pertinentes, resulta, por último, posible definir el progreso cual "curva del devenir, erigida en ley natural, pero que quizá manifiesta originariamente la potencia de la creación espiritual, en cuanto conteniendo la totalidad de los fenómenos, orientada en sentido definido, implicando un mejoramiento de la existencia o juicio comparativo de valor sobre las formas de la existencia, y presentando, *a priori* o *a posteriori,* algunas relaciones con el destino de las conciencias".

Augusto Cervera.

DONDEYNE, A.: *Les problèmes philosophiques soulevés dans l'Encyclique "Humani generis".* RevPhilLo, 49 (1951), 5-56; 141-188; 293-356.

Secundando la invitación de S. S. Pío XII en la Encíclica "Humani generis", se estudian en este artículo—que alcanza la categoría de libro por sus dimensiones y contenido—varios de los problemas suscitados por la conjunción de la fe con el pen-

samiento contemporáneo, y señalados de modo especial en este Documento Pontificio.

Y para resolver posibles prejuicios, se anteponen algunas consideraciones sobre la posibilidad de *filosofar*—en el sentido estricto de esta palabra—a la luz del Magisterio de la Iglesia.

Los problemas estudiados, profunda pero no exhaustivamente, son tres:

1) Problema: *La historicidad de la existencia humana y el relativismo actual.* El hombre de hoy posee el sentido de la dimensión histórica, y este sentido confiere al humanismo moderno una vitalidad poderosa, inconciliable para algunos con la fe, que elevaría nuestros ojos de la tierra al cielo y mataría la conciencia metafísica y moral. Para mejor resolver esta grave dificultad, se expone cómo la filosofía moderna ha recibido el tema de la historicidad, qué lugar ocupa principalmente en el existencialismo fenomenológico y la relación de éste con el Relativismo. Lo más grave de este Existencialismo es que hace penetrar la historicidad hasta el sentido último de nuestra existencia, la cual parece carecer así de toda consistencia. Dos corrientes distintas del Existencialismo responden a esta cuestión: el "cerrado" en que el hombre es la única medida de todas las cosas, y es una clase nueva de Relativismo, y el "abierto", de acercamiento y descubrimiento del ser, en las cercanías y con posibilidad de diálogo con la filosofía cristiana, en el que se concilia perfectamente la vitalidad del humanismo actual con las exigencias de la fe, la consistencia y la historicidad.

2) Problema: *Lo irracional y la razón en el pensamiento contemporáneo,* o más detalladamente, en el pensamiento metafísico y religioso de nuestros días. Este estudio se hace sobre autores del Existencialismo abierto como Marcel y Jaspers y sus afines Blondel y Newman.

Ante todo, se determina la situación histórica de la filosofía contemporánea, la cual carece de unidad—frente a la unidad de la Ciencia—, sea por el carácter suprasensible de la metafísica, sea por diversos influjos de la acción, de los afectos y voluntad en la aprehensión de la verdad. De esta desunión, sin embargo, no debe concluirse que no se da una razón metafísica, y aun los mismos existencialistas pretenden elaborar una filosofía que, superando el racionalismo, no caiga en el subjetivismo sentimental.

Para superar el racionalismo, primero le instruyen un proceso o crítica al racionalismo interpretado por ellos, del que resulta que debe ser abandonado y sobrepasado, ya que deja escapar lo concreto; y, segundo, proponen el camino por el que creen hallar, o al menos adivinar, las dimensiones ontológicas de nuestro ser. Hay que partir de la existencia humana concreta, y en especial del fenómeno de la libertad encarnada, de la intersubjetividad y de la situación histórica, y se llega a lo concreto por la existencia, con tal de que el filósofo consienta en realizarla en toda su concreción, a pasar por la "prueba" de la existencia con sus "existenciales", constitutivos de esta existencia en su actividad y pasividad. Este proceso, fundado en la reflexión, responde a las exigencias de la razón, y es una filosofía, a pesar de ciertas paradojas y repulsas—más bien verbales—del uso de la razón.

El mérito cierto de los autores existencialistas—y tienen su parecido con ellos Blondel y Newman—es un retorno a lo concreto y a su experiencia auténtica, pero muestran una desconfianza excesiva del entendimiento y del concepto.

3) Problema: *El Tomismo y su actualidad.* El Cristianismo, como humanismo y teología que es, debe usar la razón para obtener los fundamentos de la fe y una mejor inteligencia de sus misterios. Por lo mismo rechaza ciertos sistemas filosóficos y exalta el valor de la Escolástica y del Tomismo, ligados de hecho con toda filosofía occidental.

¿Puede hoy el Tomismo desempeñar su papel tradicional? Sí, pero a condición de presentarse como una filosofía viviente, actual, abierta y capaz de responder a los problemas modernos. Así se convertirá la actual crisis del Tomismo, por falta de una síntesis filosófica moderna, no realizada aún, en una crisis de crecimiento y desarrollo.

Para ello es preciso señalar los fundamentos intangibles del Tomismo—principios y conceptos, como lo hace Santo Tomás—en su relación con lo concreto, confrontarlo con la filosofía moderna—en especial con la Fenomenología existencialista—, observar los méritos y lagunas de ésta y tomar de aquél cuanto contribuya a esclarecer y resolver los problemas de hoy. De este trabajo se concluirá que nadie como Santo Tomás tan apto para superar—como no lo ha conseguido en su vano intento la Fenomenología existencialista—tanto el Empirismo como el Idealismo, y conciliar la experiencia y los conceptos.

La filosofía moderna no puede ignorar la Edad Media, ni el Tomismo prescindir de la filosofía moderna. La actualidad del Tomismo está, por tanto, en realizar esta obra, no hecha aún, de aplicar sus fundamentos inconmovibles a la consideración y resolución de los problemas nuevamente suscitados. *A. Fabrat.*

De Andrea, S.: *L'Enciclica "Humani generis" e il ritorno alla ragione.* Sapienza, 4 (1951), + 5-26.

En la transcendental Encíclica "Humani generis" queda expuesta toda la mentalidad moderna en su aspecto filosófico-teológico y los peligros y errores que de ella se derivan.

Característica de esta mentalidad es un menosprecio y aun oposición al entendimiento, de donde se han originado, en Teología, el Relativismo dogmático, favorecido y querido por cierto irenismo conciliador, y en Filosofía, el Relativismo doctrinal que se usa en la explicación de los Dogmas.

El único remedio a tanto peligro—según la misma Encíclica—es la vuelta a la razón, pero a una razón muy diversa de la deformada, que considera la mentalidad moderna.

La posibilidad y necesidad de la vuelta a la razón se pone de manifiesto con una mirada sobre el origen y la formación histórica de esta mentalidad irracionalista.

El paso de la razón a la fe irracional se ha dado cuando la razón, desentendiéndose del ser y de toda metafísica, con una autosuficiencia suicida, ha sido sustituída por los factores irracionales de una fe más o menos instintiva.

Tres etapas se distinguen en este camino: Primera, la de la *razón antinómica* de Kant, que, no obstante su aparato de racionalismo crítico, prepara las modernas corrientes irracionalistas; segunda, la de la *Dialéctica* de Hegel, completada y prolongada por Gentile y Croce, en que lo racional y lo real se identifican, y tanto lo real como el pensamiento se convierten en ininteligibles e irracionales; tercera, la de la *paradoja existencialista,* en la que lo absurdo y paradójico son los principios explicativos de la existencia en un campo fideístico-existencial del todo ajeno al de la razón.

El Relativismo aparece como término necesario de este proceso y de hecho se impone aun a ciertos católicos.

Por tanto, para oponerse a este fatal Relativismo no hay—según la citada Encíclica—sino llegar al Absoluto por medio de la razón fundada en la metafísica, de una razón bien formada en la filosofía tradicional, llena de actualidad y vida, de una razón que se puede llamar tomista, con los caracteres ya conocidos de transcendencia, sumisión al ser transcendente, inmutabilidad de sus verdades, etc.

El ser satisface—contra lo que afirman autores modernos—todas las exigencias de interioridad puestas hoy de relieve por la Filosofía.

Por último, la misma "Humani generis" nos habla del progreso y avance posibles de esta razón ontológica, compatibles del todo con la inmutabilidad de las verdades ya adquiridas.

Se puede considerar esta Encíclica como una llamada al retorno a la razón, supremo remedio de los errores filosóficos y teológicos modernos fruto del Relativismo filosófico-dogmático, el cual, a su vez, radica en el antiintelectualismo e irracionalismo que se hallan en el fondo de la mentalidad moderna. *A. Fabrat.*

Abbagnano, Nicola: *Filosofia e libertà.* RevFil, 41 (1950), 129-135.

Propuso la UNESCO las siguientes preguntas como temas de discusión en el tercer Congreso interamericano de filosofía, celebrado en Méjico, del 11-20 de enero de 1950: a) ¿Es esencial a la actividad filosófica la libertad intelectual del filósofo? b) ¿Tiene el filósofo algún derecho peculiar a reivindicar para sí mayor libertad individual? c) ¿Qué responsabilidades sociales debe asumir en su calidad de filósofo, sin renunciar a serlo? d) ¿Tiene la filosofía algún papel que desempeñar para la realización de una paz fundada en una mayor comprensión de los hombres entre sí? A estas preguntas responde brevemente el autor de la siguiente manera: a) La libertad intelectual es esencial a la actividad filosófica. b) Pero esta libertad le compete a todo hombre, ya que la cualidad de filósofo no es sino la facultad de indagar las últimas causas o la búsqueda de una sabiduría que dirija la vida humana en todos sus aspec-

tos. Filosofar es constitutivamente un acto de libertad. c) El filósofo, como tal, debe tomar sus posiciones ante la sociedad, para salir siempre por los fueros de la libertad de la persona humana; ante cuestiones sociales concretas debe de la misma manera tomar sus posiciones. Puede pertenecer a un partido político, pero sin perder nunca su independencia de juicio y de crítica. d) La filosofía puede y debe contribuir a la paz y comprensión entre los hombres. Para eso debe mantenerse en el plano de lo real. Cree, sin embargo, que la filosofía no entrará por este camino, o al menos se muestra muy escéptico. *I. González.*

MIANO, VINCENZO: *Crítica del realismo mediato.* Salesianum, 13 (1951), 202-231.

El presente estudio se restringe a Descartes, Mercier, Zamboni y De Vries, que han parecido suficientemente característicos. Coinciden en el presupuesto de que ninguna realidad transobjetiva es gnoseológicamente presente por sí misma. Fundan la prueba del realismo cósmico sobre el principio de causalidad o de razón suficiente. La crítica del realismo mediato debe tener en cuenta el diverso punto de partida: para Descartes, el contenido (ser objetivo) de las sensaciones; para los neoescolásticos, la realidad de nuestros actos perceptivos. En el primer caso, el principio de razón suficiente no autoriza el paso del orden objetivo de la representación al orden real. En el segundo caso, el principio de causalidad entra en función, pero sólo podría conducir a un "ignotum x", pues la especificidad del acto como contenido no autoriza el recurso al principio de causalidad (sería paso del orden ideal al orden real), y la modalidad del acto real, como acto perceptivo, no nos permite determinar nada sobre la naturaleza de su causa. Particularmente hay que notar que el recurso cartesiano a la veracidad divina no prueba o prueba demasiado. La distinción de Zamboni entre existir (*esserci*) y tener el acto de ser parece implicar fundamentales equívocos. La prueba global por la coherencia, de De Vries, si no se presupone la existencia inmediatamente dada de un mundo exterior, no superaría la hipótesis de un largo sueño coherente. En conclusión, si no se admite inicialmente el realismo transobjetivo como inmediatamente dado, es imposible demostrarlo, y de una conciencia inicialmente cerrada en sí misma acaba por hacerse imposible toda tentativa de evasión.

J. M. Díez-Alegría.

GAZZAÑA, A.: *Il primo soggetto e il primo predicato nell'umano giudizio.* DivTh(P), 54 (1951), 372-384.

Para declarar la conexión y correspondencia admirable entre el conocimiento sensible y el inteligible, de los que se integra el conocimiento humano en el presente estado de unión, nada más útil que considerar los elementos fundamentales del juicio humano, que son el primer sujeto (el singular sensible = hoc signatum) y el primer predicado (el Ens). Se debe advertir que en el juicio el sujeto está por la cosa, mientras el predicado está por lo que el entendimiento aprehende de la cosa. El singular sensible—objeto de la cogitativa—es percibido por el entendimiento sólo bajo la razón de sujeto y, por lo mismo, no puede tener de tal objeto sino un conocimiento indirecto, aunque por lo demás distinto e inmediato. En cambio, por la predicación del ser, que es la razón "primissima" concebida por el entendimiento sin ninguna verdadera abstracción, y atribuída por el juicio al sensible singular presentado por la cogitativa, se explica perfectamente el contacto del entendimiento humano con el mundo externo, y a su luz aparece la maravillosa síntesis tomista sobre el conocimiento humano. Así, pues, en esa afirmación o juicio, que por naturaleza tiene la prioridad sobre todos los demás, los dos términos están entre sí lo más lejos y lo más cerca según diversos aspectos. Lejísimos en cuanto a la extensión del término, porque el sujeto es el singular en su concreción, y el predicado, en cambio, es la razón universalísima de ser. Muy cerca en cuanto a la inclusión o transcendencia, porque el ser predicado del individuo concreto lo transciende y lo penetra hasta la *materia signata*, cosa que no se verifica de ningún otro predicado más o menos determinado (substancia, cuerpo, viviente...), que abstraiga de las diferencias más o menos con abstracción precisiva. Así se explica cómo, en la doctrina escolástica, y particularmente en la del Angélico, bajo el primer predicado y el primer sujeto de la intelección humana, se da en nuestro conocer aquel pleno contacto con el mundo exterior de la realidad. Cierto que

nuestro entendimiento es abstractivo, pero todos los conceptos que aprehende se resuelven, en último análisis, en el concepto de ser, en el que están contenidos confusamente, sin excluir la individualidad sensible. Por ese concepto ve el entendimiento que cuanto abstrae del individuo material, propuesto directamente por el sentido, puede atribuírselo al mismo con el juicio: todos los conceptos están ligados con el fantasma "sensible individuo", en el que los intuye y del que los predica. *J. Echarri.*

De Vries, J.: *Die Mehrschichtigkeit der Einzelerkenntnis.* Scholastik, 26 (1951), 161-176.

El problema del "singular" es uno de los que más se prestan a que las diversas soluciones no sean, en realidad, mutuamente exclusivas, por referirse de hecho a aspectos diversos del mismo. En primer lugar, no está del todo determinado de antemano qué significa "singular". Luego se puede hablar de un conocimiento del "singular" preconceptual y perceptivo o conceptualmente elaborado, y, en ambos casos, se puede tratar de un conocimiento esencial o sólo empírico. Desde otro punto de vista, este conocimiento interesa tanto a la acción, sobre todo moral, que siempre se desarrolla en un caso particular, como a la teoría misma, puesto que hoy—época de una ciencia histórica tan desarrollada—no es dado tranquilizarse con el viejo postulado "scientia est universalium". Por eso se investiga aquí el conocimiento del singular, tanto en el dominio teórico como en el práctico de la acción moral, pero determinando previamente en qué sentidos diversos se puede preguntar por el "singular" y por el "ser singular". Desde luego se puede preguntar por la "individuación" como principio metafísico y—menos propiamente—como principio físico (principio de individuación) con las tres soluciones tradicionales. Pero junto a esta distinción puramente numérica o "individualidad numérica" hay otra de tipo cualitativo, que es preferible llamar "peculiaridad individual" (individueller Eigenart). Porque, evidentemente, las diversas esencias individuales de la misma especie son distintas no sólo en cuanto al número, sino también en cuanto a su manera de ser (Soseln). Y cuanto más alto lugar ocupa una esencia en el orden del ser, tanto menos es el singular sólo ejemplar de la especie y tanto más destacan los caracteres individuales. La individuación no cambia, la "peculiaridad" sí. Quede libre, por ahora, si tal peculiaridad puede fundarse en la esencia misma substancial (Fuetscher). Aquí interesa únicamente en cuanto se manifiesta en los accidentes, pero sin confundirla con el problema de la "individuación de los accidentes". Y se trata del conocimiento del concreto singular en cuanto singular, no del conocimiento de la esencia general de la individuación. Aun el conocimiento conceptual del mismo ha de ser de naturaleza empírica y restringido al "hic et nunc" de la intuición y del mismo Santo Tomás en su "per quandam reflexionem ad phantasma", pues esa "reflexio" es lo mismo que "conversio", y significa no una reflexión psicológica sobre el acto como acto del sujeto, sino el volverse del entendimiento al contenido de la especie sensible (Cf. De princ. indiv.). En este sentido es preferible la doctrina tomista a la suareziana y aun a la escotista. Todo este conocimiento nunca pasa de ser aproximado, en cuanto pretende ser conceptual, y en realidad "típico", si prescinde de la intuición "hic et nunc". En el dominio ético, aun desechando, desde luego, las exageraciones de la "Situationsethik", es decisivo este conocimiento, que no se obtiene tampoco sino aproximadamente, y más por una especie de intuición concreta no irracional, sino ligada a la apreciación simultánea de todas las circunstancias.

J. Echarri.

A. Cecchini: *Probabilismo filosofico e probabilismo scientifico.* Filosofía, I (1950), 268-294.

La crisis del determinismo en la ciencia actual no significa de hecho, por sí misma, una crisis de la legalidad científica; a la legalidad determinista ha sustituído el concepto de legalidad estadística. Queda, pues, en pie el problema del valor del principio legal en la física. Para resolverlo precisa examinar las implicaciones críticas y metodológicas de la legalidad física, que aparecen ya en el campo filosófico—Hume, Kant...—. El debate de la legalidad no puede plantearse en términos de un abstracto "deber ser", sino de un "deber ser" concreto, al referirse actualmente a un objeto según una cierta conceptualización. Al presentarse la crisis del determinismo como crisis de un cierto tipo de objetivación—la cuantitativa—, no podemos deducir de las con-

sideraciones que demuestran la realidad de semejante crisis una conclusión escéptica por lo que toca al valor del principio legal. El estudio de la cuestión del valor de tipo determinista de la legalidad, propio de la mecánica clásica, muestra que también en ella existe una crisis de la objetivación cuantitativa en general, ya que objetivar significa individualizar un objeto y creer que es posible referirse a él legalmente. Además, no hay que olvidar que la noción de probabilidad propia de la física clásica, lejos de contradecir a una interpretación legal determinista de la experiencia, necesariamente la implica. La crisis moderna del tipo de objetivación, propio de la ciencia clásica, ha nacido de la dificultad de conciliar dos modelos tradicionales—el corpuscular y el ondulatorio—. La incertidumbre acerca del resultado de un experimento debe ser interpretada como debida a la inexactitud de la referencia a los fenómenos físicos elementales mediante la conceptualización clásica del objeto. Mas, aun cuando en el marco de la nueva física ha cambiado el concepto de objeto físico y de objetivación, es cierto que sigue tratándose de objetivación cuantitativa, en cuyo ámbito es indispensable el postulado determinista. En conclusión, la crisis del determinismo clásico, así como las aporías del indeterminismo, constituyen la crisis de un cierto tipo de objetivación, la que podríamos llamar objetivación cuantitativa. *R. Puigrefagut.*

DÍEZ BLANCO, ALEJANDRO: *Nuevas lógicas.* RevEspFil, 10 (1951), 43-82.

En un magnífico artículo, que el autor califica de "meramente informativo", nos presenta, de una manera sistematizada y de conjunto, el estado actual de los estudios de Lógica, que tanto interés despiertan hoy. Después de una introducción sobre las razones de este movimiento—digámoslo así—revolucionario que se opera hoy en el campo de la Lógica, a saber, la necesidad de un "novum organum" para la novísima ciencia, estudia en tres grandes apartados: primero, la lógica matemática o lógica formal; segundo, la naturaleza del conocimiento científico, y, tercero, la lógica vinculada a las cosas. La *Lógica matemática* es un perfeccionamiento o ampliación de la aristotélica, en cuanto pone a su disposición el simbolismo matemático. Las antinomias que en el seno de esta Lógica pueden surgir se han intentado solucionar por tres vías: la teoría de los tipos lógicos de Russell; el formalismo de Hilbert, y el neo-intuicionismo de Brouwer. *El Conocimiento científico.* En el conocimiento de la realidad hay que distinguir tres planos: el conocimiento vulgar, el científico y el filosófico. El científico es el conocimiento racionalizado, teorizado, de la experiencia. Experiencia y razón. ¿Cuál se subordina a cuál? Si la ciencia es pura lógica, si es conocimiento de las relaciones formales entre símbolos, entonces la primacía es de la razón. El hombre crea teorías, y luego alguna de estas teorías resulta que viene bien para explicar la realidad. En el último apartado hace un estudio de las tres direcciones más representativas de la Lógica real: el Círculo de Viena, la Lógica probabilista de Reichenbach, y la Lógica cuántica de Mlle. Fevrier. Cierra el artículo una Bibliografía fundamental y ordenada, que comprende 74 números. *B. Pérez Argos, S. I.*

BARONE, FRANCESCO: *Preludi del positivismo logico.* Filosofía, I (1950), 373-398.

El positivismo lógico se estudia a través de dos etapas: primera, la filosofía y la ciencia, frente a la metafísica y contra ella; segunda, también a través de los fundamentos logísticos del neopositivismo.

La actitud antimetafísica (si prescindimos de Kant, que en su construcción superaba claramente la mera empirie) puede decirse que estaba representada, desde el siglo pasado, ante todo por la corriente inmanentística, que negaba al ser su trascendencia; y después por el resurgimiento de las exigencias críticas, que las ciencias parecían mantener para permanecer siempre en el terreno de lo concreto, sin recurso a las abstracciones sistemáticas de la metafísica; también han influído en esta actitud antimetafísica el relativismo y el historicismo de muchas filosofías germánicas. En algunos, como en N. Hartmann, esta actitud está acompañada por la desconfianza del medio lógico de investigación, es decir, con la desestima del conocimiento racional, como abstracto y frío, frente a la realidad inexhaurible y a la impetuosidad tumultuosa de la vida. Entonces la actitud antimetafísica pretende hallar un medio de penetración más íntima que la formulación abstracta: tales son la fenomenología y la filosofía de la existencia.

Hace veinte años el positivismo o empirismo lógico surgió en torno al Círculo de lín (1928) y del Círculo de Viena (1929). En el proceso de su formación se debe nocer: primero, el influjo del kantismo (como desconfianza hacia lo trascendente); ndo, también la dificultad de los hombres de ciencia para admitir interpretaciones la experiencia que se sustraigan cualitativamente a las que ellos usan mediante los rumentos, o medios y métodos, de las ciencias. Así se llega a negar el dominio pro- de la filosofía, y se la reduce a ser una sistematización y análisis de la ciencia. estrecha conexión con esta actitud está la revaloración de la lógica formal y lo- tica.

La lógica formal: se la entiende al modo aristotélico, como ciencia deductiva o si- stica (y no como Scholz en su *Geschichte der Logik*, como "lógica formal amplia- "), pero se excluye de ella todo lo referente al "arte de pensar", teoría del juicio, étera.

La logística. Después de recorrer sumariamente la historia de la logística a través siglo XIX, se exponen las repercusiones que la lógica de las proposiciones rela- nales ha tenido (junto al cálculo proposicional y a la lógica de las clases) para nunciar el vicio lógico de toda metafísica substancialística de cuño más o menos stotélico" (?); y que "la referencia lógica de todo predicado a un sujeto lleva a la sición de un único sujeto Absoluto al que todo predicado está inherente como atri- to suyo" (?). Llevan, pues, a dar el salto desde una estructura formal a una neta titud antimetafísica.

Se desarrolla a continuación la historia, ya conocida, que muestra cómo partiendo las antinomias lógicas (que Russell denunció a Frege con su carta), se pasó a tra- s de la teoría de los tipos, hasta la estructuración de los "Principia Mathematica". spués se muestra la conexión de la logística con las matemáticas (de las que quieren pocos que sean sólo un capítulo particular de la lógica) y de nuevo la actitud timetafísica que de ahí se deriva según no pocos (por ejemplo, Russell).

Pero hay que notar, finalmente, que los *Principia* alejándose en realidad de su nteamiento formalístico fundamental, actúan con fundamentos realísticos. Es decir, oría que ver si no proceden con el empleo de perspectivas metafísicas, de las cuales cisamente la logística querría demostrar que son insostenibles. Para fundar la ad- ión del sistema logístico (sin reducirlo a un puro juego formal) queda abierta una a senda: la admisión, por lo menos implícita, de que la trama de las conexiones ló- as es un reflejo fiel o copia de la estrucutra formal de la realidad. Se vuelve, pues, a actitud inicial de la lógica clásica. "Por nuestra parte, podemos añadir que tam- n la admisión dogmática de la implicación material como regla fundamental de la rencia, contra la cual hemos visto apuntar agudamente críticas a nombre de la lidad a la pureza formal, nos parece resentirse tácitamente del planteamiento rea- ico-objetivístico que ha venido manifestándose en el examen de los fundamentos de *Principia*." No se libra, pues, la logística del presupuesto realístico de la substancia to-predicado: lo único que hace es trasladarla desde el plano ideal al plano de ealidad previa sensible. Estos hechos influirán en la marcha del neopositivismo, que ncuentra como forzado a abandonar el formalismo propuesto desde el principio de esfuerzos como meta suprema, y caer, o bien en la ontología clásica, por un lado, ien, por otro, en un nominalismo de tipo medieval. *J. Roig Gironella.*

GLER, H.: *Probleme des Positivismus*. ZeitfphF, 5 (1951), 485-513.

Ya con los griegos despierta y se afirma vigorosa en el orden del conocimiento la dencia certística", que busca la seguridad absoluta, la firmeza inquebrantable de erdad. Esta tendencia dió origen a la crítica y (desde el siglo pasado) al positi- mo según dos modalidades. Según la primera, "sólo los procedimientos empíricos as ciencias son capaces de fundamentar aserciones absolutamente seguras o ciertas. tanto, sólo esta clase de proposiciones pueden ser base de la filosofía". La se- da acentúa negativamente que es preciso excluir todos aquellos métodos que sean en de inseguridades. Un análisis pormenorizado de toda la serie de "positivismos", e ha dado lugar una y otra modalidad, va demostrando que ninguno de ellos—des- el de Comte al del Círculo de Viena—logra eliminar la metafísica y el dogmatis- ni satisface, por tanto, a la "tendencia certística". Elementos utilizables contiene positivismo de Mach, en cuanto atribuye a la física matemática sólo el papel de

"describir" los fenómenos, creando fórmulas que, dentro de los límites de observac se ajustan a los mismos. Pero no es suficiente y, en definitiva, fracasa también, mismo que el positivismo lógico, que por esencia representa el deseo enteramente gular de explicar la posibilidad de la ciencia exacta por medio de la experimentac sin investigar la naturaleza de la misma experimentación. Es, pues, preciso aban nar el positivismo y recurrir al "operativismo", único que puede satisfacer realme a la tendencia "certística", y hay que llamarlo "filosofía metódica" o "certismo" "doctrina metódica". Coloca en la base y punto de partida el "obrar humano activa y conscientemente se propone un fin", no el obrar pasivo ni la conducta, son o pueden ser *objetos*. El primero nunca puede ser, en cuanto tal, verdadero ob de especulación. Bridgman es el que más exactamente se ha orientado en este sent pero hay lagunas en su obra y, desde luego, no se puede pretender que todos conceptos sean definidos operativamente. Sobre todo, no basta tener en cuenta operaciones de medida, sino el origen de los aparatos y la preparación de lo medi todo lo cual se realiza bajo determinadas ideas que la actividad crea y se prop como fin, y dan unidad a operaciones que sin eso no la tendrían y definirían o tantos conceptos. Así, según Bridgman, resultarían un concepto de longitud cerc y otro a distancia. En cambio, uno y otro se unifican en la idea (la geometría euclid que dirige esas operaciones. Por eso, una "doctrina metódica" exacta prerequiere ciencia de las formas ideales. Esta posición metódico-operativa satisface, en el m y más amplio sentido, a la "tendencia certística", porque no se debe justificar sino congruencia de la operación con el fin propuesto. Desaparece totalmente el insolu problema metafísico de la validez, que se presenta en todas las demás teorías so la realidad. Este procedimiento no necesita ninguna metafísica, ni ontología, ni p cipio de inducción. Sólo presupone lo "intocado". Cada una de las operaciones es consciente y exactamente planeadas, y no hay, por tanto, en el método algo ont gicamente misterioso. El filósofo de escuela preguntará luego por el "comienzo", i cómo se produce la primera seguridad de la operación. Esta clase de operaciones tipo cognoscitivo, que tienden al dominio de lo real) llevan esa seguridad en sí mas y no pueden ser derivadas. La seguridad la garantizamos nosotros mismos. cede únicamente de que afirmamos algo que nosotros mismos hemos hecho. Es un terio inmediato y no necesita garantía ulterior. Pensar, juzgar, hablar, referir a... actividades originales del espíritu, que constituyen otras tantas capacidades fun mentales, en cuanto son ejercitadas inmediatamente. Como tales no se presentan en forma *activa*, jamás pasivamente. Esa actividad no necesita de ningún fundame *teórico* que explique el proceso, sino de un objetivo... Esta orientación activística se debe confundir con ninguno de los positivismos aparecidos hasta ahora. La rev italiana "Methodos" sí se orienta en este sentido. *J. Echarri.*

MEYER, H.: *On Heuristic Value of Scientific Models.* PhilSc, 18 (1951), 111-123.

Para salvar la discontinuidad existente entre la observación de la llamada "re dad" y el conocimiento científico, fruto de un proceso de matematización, los cie ficos han elaborado "imágenes" que tienden a dar claridad intuitiva a las ideas trañadas en sus teorías. Estas "imágenes" son de tres tipos: mecánicas, aritmética axiomáticas. Las primeras, usadas por la física clásica, representan procesos contin (atracción y repulsión, fuerzas tensoriales). Para los físicos clásicos, sus "imáge son un trasunto del curso de la naturaleza y la matemática, la expresión de una es cie de verdad metafísica respecto a las propiedades de aquéllas. Las "imágenes" a méticas se construyen fundamentalmente contando "resultados", pero esta opera se realiza no sobre acontecimientos reales, sino combinando y permutando "resu dos" imaginarios de un proceso idealizado. De estas "imágenes" se echa mano, ve gracia: en la explicación de los juegos de azar. Las "imágenes" axiomáticas se finen por un sistema de axiomas sin recurrir al previo significado de los símbolos pleados. De ellas se sirve la mecánica cuántica. Pero la existencia de una "imag axiomática requiere, además de un sistema de axiomas no-contradictorio y compl que la ciencia (contemporánea) pueda señalar algo isomórfico respecto a las fórm derivables de aquéllos. Estas "imágenes", características de la ciencia actual, po extraordinario interés, porque muestran que el físico no razona sobre entes meta cos, sino sobre construcciones mentales elaboradas por él, que pueden o no pue

rdar con la experiencia. Lo cual, empero, no significa que la física sea una cien-
ductiva al modo de la matemática: la teoría física siempre es confrontada con
ntos extrínsecos a ella. En relación con lo dicho se plantea, para cada uno de los
de "imágenes", el problema de su comprobabilidad. El valor heurístico de las
enes" científicas es doble: robustecer la confianza del hombre de ciencia en ellas
ertir que en sus cuadros encajan nuevos fenómenos y promover al mismo tiem-
a revisión de las mismas en vista del descubrimiento de hechos nuevos, favore-
así el progreso de la ciencia. *J. M.ª Vélez Cantarell.*

AND, RENÉ: *Note sur le possible et son état civil.* RevMetMor, 55 (1950), 387-391.
nsideremos un juicio como "el sol brilla en X". Su modalidad es: posible (si he
scribir una escena con el sol que brilla), real (en el campo de mi experiencia
te), o necesario (ya que estamos en X con cielo claro y a medio día); no tiene,
un estado civil formal, aunque sea objeto de un aditivo de la lógica formal clá-
En realidad, si entra como conclusión de un raciocinio, hace caer esta realidad
l signo de lo *necesario*. El posible no es más que un agujero de la lógica, una
la de indeterminación que hace el objeto de un segundo juicio relativo a la ima-
ción de mi conocimiento; los otros dos modos no son entonces más que comple-
s simétricos y verbales.
examina, para comprobarlo, la lógica escolástica. Luego el posible, tal como lo
en Hegel y Berson, y la concepción kantiana.
n ello no se excluye que algún día el posible sea llamado a pasar del rango de
inferior al de categoría superior, siendo la forma lógica de la temporalidad, úni-
o de enlace concebible entre el entendimiento, la experiencia y la libertad.
finición y conclusión: el posible no es la incerteza de un punto, sino la certeza
campo.
o es necesario que este campo sea objeto de una prospección previa. Cuando el
miento empieza por una cosa empírica, puede ser un simple campo de significa-
J. Roig Gironella.

HUBER, J.: *Sinnbild und Symbol.* ZeitfphF, 5 (1950), 62-74.
puede distiguir entre el "símbolo" en una acepción demasiado general ("Sinn-
y en un sentido más propio y restringido ("Symbol").
y que distinguir: Los "indicios", que nos informan de algo con lo que están
nte unidos independientemente de la consideración del hombre, como la fiebre
la enfermedad, la formación de las nubes sobre la tormenta próxima. Los "sig-
que nos representan algo porque les da el hombre ese valor, como las tablas con
ciones para la circulación por los caminos. Los "símbolos", en su significación
pia, que nos dicen algo y tienen sentido en sí mismos y, comprendidos prime-
te así, nos llevan a conocer otra cosa representada por ellos.
s "símbolos" propiamente tales pueden estar constituídos por simples "signos" o
símbolos (en el sentido amplio)", pero, además de representar algo, han de su-
dominio de la acción personal. Supone Münzhuber que, para que haya "símbo-
requiere una acción, y que el que percibe el símbolo sepa que el otro tiene
y derecho para ejecutar la acción simbólica y que confíe que la pone en serio
con falsa hipocresía. Tales "símbolos" siempre abundaron en las diversas reli-
Parece también que muchos que se encuentran en las fórmulas jurídicas y en
corriente de la vida tienen remotamente origen religioso. Mediante la confianza
en otro, divina o humana, percibimos, a través de los "símbolos", una serie de
des que, si no, no conoceríamos. *J. M. Riaza.*

H.: *The Mind-Body Problem in the Development of Logical Empiricism.* Rev-
hil, 4 (1950), 64-83.
estudio histórico del problema de las relaciones entre cuerpo y espíritu en el
(monismo o dualismo) resultan dos cosas claras. Primero, que para aclararlo
lta, como providencia previa, distinguir entre las cuestiones empíricas o factua-
jeto de la investigación científica, y las cuestiones lógicas que se implican en

ese problema. Segundo, que cada autor ha destacado sólo aspectos particulare
mental y lo físico. Se describen las diversas posiciones del positivismo del Cír
Viena durante los veinticinco últimos años a la cuestión de cómo se debe ente
identificación de lo mental y lo físico. Sucesivamente ha abrazado tres puntos
ta monistas y, transitoriamente, también una forma más agnóstica de dualismo
ralelismo. En su fase actual, el empirismo lógico posee los instrumentos lógic
una reformulación de la identidad, *con doble lenguaje*, de lo mental y de lo
Como en tantas otras cuestiones de filosofía, esta solución representa un ec
que ha sido alcanzado sólo después de muchas oscilaciones entre extremos in
bles. La identidad propuesta no es la reductivamente definicional del fenomer
del "behaviorism", pero tampoco es una identidad que presuponga un realismo
físico. Es más bien la identidad hipotética de lo designado por los términos
bases intuitivas son, respectivamente, introspectiva, behaviorista y fisiológica.
cede que las relaciones entre los indicadores de las intuiciones directas (a sab
puestas lingüísticas, conducta exterior, datos neurofisiológicos) se deben int
como leyes empíricas. Pero ésto no debe, en definitiva, excluir la identidad de
ferencia factual propia de los conceptos, que caracterizan los procesos y event
sales, por cuyo medio los hechos de cada esfera de intuición se hacen explic
previsibles en una medida cada vez mayor. Es precisamente esta identidad hip
sistemática y referencial la que ha sido desatendida por aquellos que han queri
ver a un paralelismo tímido. Las dificultades alegadas contra la identidad se
principalmente a la confusión de los recursos descriptivos con las significacion
noscitivas y, en general, a que no se ha distinguido entre estar *informado ac*
y *conocer*. La imagen del cerebro, en cuanto percibida por un cirujano o des
términos atómicos, es muy distinta de una melodía en cuanto oída o de un se
to en cuanto actualmente experimentado. Esto último es lo que da *conocimient*

J. Ech

FREUDENTHAL, H.: *De fontibus geometriae in intuitione et abstractione qua*
Greg, 32 (1951), 425-433.

HOENEN, P., S. J.: *De noetica geometriae responsum ad animadversiones Clmi F*
denthal. Greg, 32 (1951), 434-452.

En el primer artículo expone el profesor F., catedrático de Matemáticas en
versidad de Utrech, algunas observaciones y reparos a las ideas expresadas
R. P. H., profesor de Cosmología en la Universidad Gregoriana, en varios a
suyos de Gregorianum, años 1938, 39 y 43, sobre el "conocimiento, la necesid
exactitud en Geometría".

En los seis párrafos del artículo siguiente responde punto por punto el R.
las indicaciones de su compatriota el profesor F., ajustándose exactamente a
de éste en su exposición.

El R. P. H. va dando razón distintamente de lo meramente relativo a sus
opiniones y de lo que afecta bien a problemas filosóficos relacionados con el
miento en geometría (noética), bien a las relaciones y oposiciones entre las
geometrías y la euclídea. Para lo primero bástale muchas veces aludir a diver
sajes de obras suyas no tenidas en cuenta por el profesor de Utrech, que es
o completan lo dicho en los artículos de Greg., siempre en armonía con el co
de éstos. Lo segundo le da ocasión de exponer muy acertadas apreciaciones so
versos puntos: los "axiomas" y "postulados" de la antigüedad y las "propo
primeras" de los modernos; objeto de la geometría y de la pre-geometría; em
geometría de la deducción y de las intuiciones sensitiva y abstractivo-intelectua
cesidad tanto práctica como a veces teórica de ambas, suplidas las deficiencia
rregidos los errores de la sensitiva por la intelectual; infinito actual y potenc
tructuras geométricas euclídea y no-euclídea.

Entre otros méritos de la docta respuesta es muy de notar el dominio del p
de Cosmología en el campo moderno de las concepciones matemáticas y el tino
jetividad con que señala los aciertos y deficiencias de éstas en los puntos sob
versa este diálogo científico.

J. Mu

LLA GUILLE, JUAN: *Un ensayo sobre el conocimiento*. RevFil, 10 (1951), 319-29.

te la firme convicción que tenemos de nuestra existencia actual y nuestro cono-
to del mundo que nos rodea, se trata de investigar los pasos que ha recorrido
entendimiento hasta alcanzar esta madurez.

camino consta de dos etapas perfectamente definidas. La primera abarca desde
do caótico de los primeros días de la vida hasta el estado en que el sujeto se
ue del mundo externo. En ella, mediante "inducciones fundamentales", el enten-
to elabora los moldes—"categorías"—(o conceptos de ser, substancia, causa, et-
. En la segunda etapa se organiza todo el sistema de conocimientos ulteriores,
ientados precisamente en esos moldes lentamente configurados durante la pri-
Las dificultades que ofrece la investigación de esta primera etapa dependen de
os hallamos en el dominio de lo conjeturable. De todas maneras, rechazando un
smo a lo Hume o Condillac, se afirma que el entendimiento adquiere los "pri-
inteligibles" mediante la "sensación que se va transformando gradualmente en
ción". Es decir: el entendimiento estaba en potencia para ellos; es evidente que
eemos previamente esos principios, y que, por otra parte, los poseemos en po-
implícita y oscura. Aparecen claramente a medida que descubrimos lo inteligi-
lo sensible. Por esto, y por ser base de todo conocimiento posterior, se pueden
en cierta manera, innatos.

segunda etapa ofrece menos dificultades. Mediante la reflexión sobre univer-
directos "ser", "causa", etc., y los nuevos datos de experiencia, se llega a un
niento fijo (contra las pretensiones de los irracionalistas), pero nunca adecuado,
esencias. *J. Jiménez.*

ÜETA, JUAN: *Refracción y reflexión mental*. Las Ciencias. XVI (1951), 151-160.

izá el concepto y el vocablo más central del pensamiento filosófico sea el de
ón. Es curioso advertir que esta palabra tiene un primer sentido en la física,
nde es probable haya derivado a la filosofía. La refracción es otra cosa, es la
de un cuerpo a través de otro llamado medio refringente. Pues bien, ¿cabe ha-
algún sentido análogo a éstos en el orden de la vida mental? Sobre la refle-
s de presumir que lo haya, puesto que se ha adoptado esta palabra para signi-
n modo particular de las dos visiones. Pero ¿cuál es el sentido preciso, y quizá
rios sentidos de la reflexión en la visión mental, o sea de la conciencia en ge-
En cuanto a la refracción, no es corriente apelar a ella para significar algo de
ciencia. Pero, ¿no habrá lugar a echar mano de esta metáfora, como de la re-
, para explicar procesos capitales del pensamiento?

da en nuestra vida mental una refracción o captación de objetos y de sujetos
s de disposiciones inconscientes, y una reflexión o percepción de los mismos en
io mental en que se proyectan. Una y otra, la refracción y la reflexión, se dan
ujeto percipiente el mundo de objetos físicos y el de sujetos sociales, así como
nte algo en ellos. La reflexión, a su vez, puede ser autospectiva, o sea sobre
o, a la vez como percipiente y percibido, producente y producido, o heterospec-
ltre sujetos distintos, de los cuales uno hará de sujeto percipiente o producente
ro de sujeto percibido o producido. En ambos casos la reflexión podrá ser pu
informativa o especulativa, o bien seguida de un juicio de conformidad o
ormidad con lo percibido: reflexión vital. Podrá proceder la reflexión de fuera
ro (extrospectiva), o de dentro a fuera (introspectiva). La reflexión patentiza
cción mental. Las palabras percepción y producción son tomadas como signi-
s de una función no sólo cognoscitiva, sino también estimativa. También es
r que tales palabras comprenden, no sólo la percepción intuitiva (y producción
iente), sino además el raciocinio discursivo que viene a ser como su prolon-
J. Roig Gironella.

A, J. I.: *Aspecto esencial y existencial del "cogito" cartesiano*. RevFil, 10 (1951),

n Descartes, el "cogito" tiene diferentes sentidos, según sean los múltiples sig-
s que se den al "pensamiento" y a la "conciencia". Unas veces se refiere a las
natas, otras a los juicios de existencia, otras al ser que piensa.

A) *Aspecto esencial del "cogito"*. El aspecto esencial del "cogito" está f por las ideas innatas (noemas) y las naturalezas simples conocidas por la intuic entendimiento, como expresión exacta de la realidad óntica (paralelismo unívoc tricto entre el orden gnoseológico y el ontológico). El campo eidético de la c cia tiene validez ideal y lógica, pero carece por sí mismo de valor existencia

B) *Aspecto existencial del "cogito"*. El "cogito ergo sum" es la primera sición filosófica cierta en el orden existencial. Para fundamentarla no bastan la innatas del apartado anterior, por ser sólo de tipo esencial. Descartes busca damento al conocimiento existencial por medio de la duda, como método de re para llegar a un juicio apodíctico en que se dé la certeza de una manera absol duda ataca todas las verdades y conocimientos, pero al agudizar su proceso tivo topa consigo misma, es decir, con la realidad existencial y fáctica del acto de dudar; la duda llevada al extremo produce la certeza existencial; no un sino una noesis indestructible, ya que para destruir el pensamiento sería necesa lerse de él, delatándose así el hecho existencial que buscábamos.

C) *Aspecto existencial-esencial del "cogito"*. Una vez que tenemos el valo tencial del "cogito", fundándonos en él, tenemos que explorar la naturaleza del yo pensante. Descartes, con poca lógica y un poco gratuitamente, deduce "yo" es la mente humana o el alma racional, y a ellas atribuye el pensamient característica esencial de la substancia incorpórea.

Desde el punto de vista crítico, la exposición cartesiana ofrece muchos a vulnerables: poca concatenación lógica; deducciones apriorísticas, abandono de glas metódicas. *J. Jimé*

DE CORTE, MARCEL: *Les bases préjudicatives de la communication*. GiordiMet, 5 1-17.

GUZZO, AUGUSTO: *Il problema della communicazione delle coscienze*. Ibid., 18-

JOLIVET, REGIS: *La communication avec autrui*. Ibid., 29-44.

LE SENNE, RENÉ: *La connaissance d'autrui*. Ibid., 45-69.

NÉDONCELLE, MAURICE: *Les données de la consciencie et le don des personne* 70-80.

Estos cinco trabajos, que integran casi el primer fascículo del Giornale d. M 1950), giran en torno al tema de la comunicación de las conciencias. Un análisi menológico de la existencia humana en su dimensión social ha de descubrir el ma del conocimiento del "otro" y la comunicación con él.

M. de Corte. No es fácil la comunicación humana dominada por la exter centrífuga que aliena al hombre de sí y le cierra la puerta de la interioridad Una tentativa de penetración social que no se base en una previa recuperación nal está condenada al fracaso. Ni el positivismo profundizador de la naturalez la técnica, ni la vía dialéctica idealista, materialista: sólo una filosofía nacida situación concreta del filósofo que conjure la escisión dualista del ser derran realice la síntesis del ser total en su unidad recobrada, condiciona el alumbrar zona de intimidad transparente y una cooperación anticipante y como profética "ser" por oposición al "tener" (G. Marcel); el ser íntegro y unido, que toca hondo las raíces del ser, y lo alto las cumbres del ser, Dios, en el gran círcu mico que va del Creador a las criaturas y penetra y enlaza por dentro a ést sólo puede hallar el hombre el clima propicio para una auténtica—humana—co ción. El hombre encarnado en *su* ser y en *el* ser.

Guzzo. Desarrolla varios y finos análisis del nacimiento y significado de ridad en sus aspectos psicológico, gnoseológico y ético. La coexistencia hum definiría por "presencia de una interioridad a otra interioridad; presencia inte una conciencia a otra conciencia" (p. 20). Es unidad de espíritus recíprocamente tos en diálogo fecundo, que excluye el solipsismo y el mero encuentro de dos ridades.

Jolivet. No hay "comunicación" sin "comunión". Esta fórmula expresa la que los medios habituales de comercio social, palabras, mímica, actos, quedarán terior de la conciencia, si no son vehículos de una vida que late en ellos, si n bañados del tono de confidencia que crea atmósfera de simpatía, si no está d alma y la transfunden hasta el hecho de hacernos más transparentes a nosotr

nos en la conciencia ajena que en la propia. Pero el eje secreto de esta compenetración espiritual es el valor que anima y da sentido al "otro", y, en definitiva, la convergencia en un Valor, fuente del valor en el que los dos participan.

Le Senne. Expone la génesis, desarrollo y consumación de la comunicación específicamente humana. "synándrica", de sujeto a sujeto, por oposición a la "cosmándrica" de sujeto a objeto. Partimos de la experiencia de un "yo" que, tomando conciencia del espíritu universal en él, percibe la propia inadecuación con aquella universalidad y busca los otros espíritus similares en quienes brilla la misma inmanencia. Múltiples obstáculos se interponen y agudizan en la dolorosa percepción de su limitación. Poco a poco surge el "otro", primero como un "lui" lejano, luego como un "toi" más cercano y, finalmente, como un "tu" inmediato y motivador. Los pasos son: acercamiento, simpatía, unión. La unión se ahonda en la entrega sacrificada a un valor. El ápice es el descubrimiento de la presencia de un valor universal, del Espíritu universal; el conocimiento del otro tendrá su continuación en el conocimiento de Dios.

Nédoncelle. Pueden distinguirse tres géneros de "dato" o "dado" (donnée): 1), el dato-obstáculo, puro objeto a mi facultad, simplemente yuxtapuesto a mi existencia; 2), dato-don, como el valor, que es intimidad, ofrenda generosa y anticipada, difractada en plurivalencias que se armonizan a medida que adquieren altura y elevación; 3), dato-donante, o mejor donador de sí; tal será la persona, que sólo es accesible al conocimiento en cuanto en algún modo se da a sí misma. Este conocimiento se definirá epistemológicamente por un realismo espiritual, equidistante de un realismo objetivista y de un idealismo absorbente, igualmente unilateral: sólo él salva la interacción de los sujetos, alteridad y reciprocidad. *L. Martínez Gómez.*

CRUZ HERNÁNDEZ, MIGUEL: *¿Idealismo o voluntarismo?* RevEspFil. 10 (1951), 5-43.

La tesis que intenta demostrar en este largo artículo la indica el A. al final con estas palabras: "... hay que prescindir del nombre "idealismo" para designar a gran parte de la Filosofía moderna y hacer un solo bloque con el pensamiento europeo de los siglos XIV-XVIII, empapado de voluntarismo y nominalismo. Su presunto idealismo, a lo más, es una consecuencia." Llega aquí presentando, en una vista panorámica, primero el pensamiento filosófico medieval, su origen, sentido y formación; que no es otra cosa que una síntesis filosófica realizada en función de una fe, ya sea cristiana, musulmana o judía. De ahí que la tendencia voluntarista apunte ya de una manera fundamental y vigorosa en el fondo mismo del pensamiento medieval. En Descartes, la fe y Dios son también los supuestos de su filosofía. Este Dios cartesiano es todo voluntad y libertad, y nuestra razón lo es también. Más aún, la substancia, caracterizada por Descartes por su absoluta independencia, no puede consistir más que en voluntad y libertad... Las derivaciones de esta metafísica cartesiana aparecen en el ontologismo voluntarista de Malebranche, llevado a sus últimas consecuencias por Spinoza en su monismo panteísta, que es voluntad de perduración. Dentro de esta concepción voluntarista del ser, Leibniz representa el punto culminante con su voluntarismo en el conocer y su célebre "optimismo", que radica últimamente en el concepto de Dios como Suma Voluntad. *B. Pérez Argos, S. I.*

MAY, E.: *Wissenschaft als Aggregat und System*. Philnat, 1 (1951), 348-361.

Recuerda el autor las palabras de N. Hartmann de que tal vez no conocemos cómo es en realidad ninguna ley natural verdaderamente válida". El progreso de las Ciencias exactas, sólo "en los casos más favorables", significa una "aproximación a la realidad objetiva de las leyes de la naturaleza"; mas es patente que no hay ningún criterio cierto que nos dé a conocer cuándo nos encontramos ante uno de tales "casos más favorables". Pues "no están excluidos caminos equivocados y callejones sin salida en la Ciencia, en los que se mete errante y se aleja entonces temporalmente de la realidad objetiva". Hartmann, por ejemplo, no quiere ni puede indicar si con las modernas teorías de la Física atómica se ha alcanzado una ulterior "aproximación a la realidad objetiva de las leyes de la naturaleza" o si la Ciencia en este punto ha elegido un camino extraviado. Las leyes realmente válidas ¿serán quizá más simples, en el predominio de las matemáticas que muestran hoy? "¿Es otra clave acaso la que se necesita para su secreto? La historia conserva ejemplos de semejante extravío. Co-

nocida es la Teoría de los "Epiciclos", que, construída con matemática pura sobr la base del sistema de Tolomeo, se complicaba más y más, cuanto con mayor exac titud se intentaba reflejar los fenómenos. La concepción de Copérnico trajo la solu ción sencilla."

No es criterio cierto el que una teoría esté acreditada como muy a propósito y que proporcione una ordenación clarísima de los fenómenos. También se lee hoy e muchos libros que no cabe dudar del contenido de verdad de las modernas teoría físicas, precisamente porque están escritas en el "lenguaje de las Matemáticas, clar como el cristal". Pero la vieja Teoría de la electricidad de Weber, apenas conocid hoy ni por su nombre, fué también escrita en el lenguaje de las Matemáticas, clar como el cristal, y quien se mete por las viejas revistas de Física queda asombrado d la abundancia de teorías ha tiempo olvidadas, escritas todas en el "lenguaje de la Matemáticas, claro como el cristal".

Se recurre, sobre todo, a los datos de la experiencia como criterio para la realida objetiva de las Teorías. Mas la crítica llevada a cabo por la Relatividad y la Teori de los cuantos sobre conceptos fundamentales de la Física clásica y la introducció de nuevos conceptos, extraños y en parte opuestos a esa Física, han suscitado y dudas en la mente de científicos demasiado empiristas. Toda Teoría, en su tiempo, ¿n ha estado en consonancia con los datos experimentales? Cada una de las Teorías má tarde reconocidas como falsas, ¿no se apoyó sobre la experiencia y no estableció s soberanía de un tiempo precisamente por esta concordancia con los datos experimen tales? Toda Teoría fisicoquímica, aun la más insensata que se haya propuesto, arran ca de datos determinados de observación y está construída de manera que los respet Desde los tiempos más remotos no se ha dado una Teoría que no haya tenido en l experiencia sus raíces. *J. M. Riaza.*

BENL, G.: *Wissenschaft und Glaube.* Philnat, 1 (1950), 116-131.

Son bastantes las notas comunes del ser humano con grupos de animales encua drados en las clasificaciones establecidas por naturalistas y biólogos. El hombre tien de común diversos detalles con los mamíferos en general y, dentro de esta clase, má en particular con los placentarios, y entre éstos con los primates. H. Weinert y Th Mollison encuentran, sobre todo, rasgos análogos entre el hombre y el chimpancé afr cano, atribuyendo especial valor a la afinidad de la sangre, puesta de manifiesto e reacciones parecidas. Que a pesar de esto ninguno de los tipos de monos hoy di existentes puede ser tenido como antepasado del hombre, lo demuestran los restos fó siles. El autor, partidario decidido de la evolución, supone que hombre y chimpanc procederán de un tronco común de la época terciaria no descubierto. *Según él,* "por l que toca a la procedencia del cuerpo humano de algún animal como antepasado, semejante en concreto a cierta clase de monos, ya no existe hoy discrepancia en l concepción de la Ciencia biológica y de la teológica. En cuanto al origen del "alm espiritual" libre, todavía no se ha alcanzado acuerdo".

Pondera el brío con que Virchow se resistía al reconocimiento del primer hombr de Neandertal, y prefería atribuir los restos de esqueleto encontrados a un hombre re ciente, que hubiera padecido de niño raquitismo, en la edad viril lesiones craneale y ya de anciano gota, antes que ver en aquéllos una forma humana prehistórica Quien esté actualmente ocupado con la lectura, aun sólo superficial, de trabajos teoló gicos contemporáneos, ha de conceder no estar justificado en modo alguno el repro che tan frecuente de que la Iglesia no es accesible a los nuevos avances de las cien cias naturales. "No necesitamos—escribía en 1947 el cardenal Lienart—ni sacrifica la palabra de la Escritura para satisfacer a la Ciencia, ni rechazar la investigació para custodiar nuestra fe." El Papa Pío XII invitaba en 1948 al exégeta católico elaborar una solución, que "tenga en cuenta convenientemente los resultados seguro de las ciencias profanas... Quieran todos los demás hijos de la Iglesia acordarse d este deber y mantenerse alejados de aquel celo poco prudente que piensa ha de com batirse o tenerse por sospechoso todo lo nuevo precisamente porque es nuevo".

J. M. Riaza.

MIESCHER, K.: *Elemente der Forschung.* Dialectica, 4 (1950), 305-321.

Los fenómenos constituyen el punto de partida de toda investigación. Como el fenómeno es un complejo de notas, será tarea del investigador discriminarlas con nitidez y averiguar los contactos y relaciones. La comparación con otros fenómenos y la abstracción componen el instrumento para formar los conceptos, y de ellas se sirve también el investigador. La investigación intenta ordenar los fenómenos, sustituyendo el caos por el cosmos. La ventaja decisiva de una ordenación "natural" se echa de ver claramente, por ejemplo, en el conocido Sistema de los elementos de Mendelejew. A la contraposición, que nos señala la experiencia, entre el todo y sus partes, corresponden dos orientaciones de la investigación, el análisis y la síntesis, de especial importancia en la Química y en otras ciencias. Nuestras experiencias penetran en nuestra conciencia desde "el exterior", a través de los sentidos externos, o desde "el interior". Los fenómenos exteriores pueden ser localizados en el espacio; los interiores, no; mas todos se desarrollan en el tiempo. La investigación intentará captar estas características. En ulteriores avances, el investigador separará el efecto y la causa, eficiente y final, empleará la inducción y la deducción, hará estudios cualitativos y cuantitativos, realizará experimentos y medidas, aplicará las matemáticas, llegará a leyes dinámicas o estadísticas, establecerá una hipótesis, que irá sucesivamente modificando, hasta que la encuentre de acuerdo con la experiencia. Cuando una hipótesis está confirmada en un amplio campo y las experiencias no la contradicen, sube al rango de "teoría". Así la concepción de la naturaleza discreta de la materia, hipótesis antes, se ha visto confirmada por tan múltiples vías que la "estructura fina de la materia" puede ser tenida por teoría segura.

Los conceptos fundamentales se presentan como una red, con cuya ayuda nuestra inteligencia procura captar el mundo de los fenómenos. Los más importantes de entre esos conceptos se contraponen de dos en dos. Multiplicidad y unidad, particularidad y generalidad, caos y orden, parte y todo, interior y exterior, contenido y forma, necesidad y libertad, cuerpo y alma, materia y espíritu, concreto y abstracto—por sólo citar algunos—, ofrecen un doble aspecto de la misma cosa, como si el entendimiento se valiera de dos ojos para obtener una imagen plástica del mundo. Estos conceptos contrarios recuerdan en parte a dos polos, positivo y negativo, en parte resultan mutuamente "complementarios". Cada uno de ambos aspectos es en sí unilateral; sólo unidos completarán un todo único. De esta forma, la moderna concepción de la naturaleza de la luz como corpúsculo y como onda no vendría a ser más que un caso particular de un hecho mucho más general y vasto. *J. M. Riaza.*

VERNEAUX, R.: *La notion de Problème.* RevPhilLo, 49 (1951), 55-77.

Puede decirse que toda la actividad intelectual del hombre, científica o filosófica, se reduce a plantear y resolver *problemas,* de donde se desprende la importancia capital de esclarecer y determinar la esencia o naturaleza del problema. Para conseguirlo se procede en este artículo primero a precisar las relaciones de esta noción con otras afines, y después a analizar la noción misma de *problema.*

Las nociones principales que comparamos con la de problema se reducen a tres: aporía, cuestión o pregunta y misterio.

La primera—siguiendo a Aristóteles y sus predecesores de escuela—nos da como género próximo del problema. *Aporía* se identifica, en algún sentido, con antilogia, contradicción, disputa, antinomia, aunque cada una de estas nociones presenta en la filosofía antigua o moderna su matiz especial, y tiene también sus contactos con la admiración y la duda.

La *cuestión* o pregunta busca una respuesta, y el problema una solución; la primera—según atinadas observaciones de algunos maestros del Existencialismo—es de orden existencial, el segundo del orden de la razón, por lo cual, aunque todo problema es una pregunta, pero no toda pregunta es un problema.

El *misterio*—podemos decir, aceptando con correcciones algunos análisis de G. Marcel—no es un "problema insoluble", o mejor, no es problema alguno, porque en éste algo se nos da: los datos, y algo queda por descubrir; en el misterio todo se nos da y todo queda por descubrir. El misterio es incomprensible o sea inexhaurible e inexplicable: inexhaurible por ser infinito, inexplicable mediante el raciocinio por ser prin-

cipio. Misterio y problema pueden coexistir acerca de una misma materia y bajo formalidades distintas.

El análisis de la noción de problema nos lleva a determinar—bajo la guía de Descartes—sus elementos esenciales y sus condiciones.

Los elementos esenciales en todo problema son tres: algo *desconocido*, la *expresión* de esto desconocido y los *datos* con que se hace esta expresión. La expresión o determinación de lo desconocido se hace con la indicación de la categoría en que puede encontrarse lo desconocido, de la dirección que ha de seguir el investigador y del punto de partida, o sea el sujeto lógico cuyo predicado se desconoce. Los datos del problema son los presupuestos lógicos necesarios en todo problema.

A estos tres elementos esenciales—que, por otro lado, se dan también en la pregunta y el misterio— hay que añadir, según Descartes, un cuarto para que sea problema perfecto: que lo desconocido se *deduzca* de lo conocido o, en general—añadimos nosotros—, que proceda por vía discursiva.

Por último, las condiciones requeridas para un problema perfecto son: que sea *realmente* problema, y no un falso problema: que sea *necesario*, con necesidad, se entiende, relativa y condicional, de tal modo que sea inevitable, en el estado de la ciencia, en un momento determinado para su progreso, y que sea *adecuado*, es decir, tomado en toda su extensión.

Del análisis que precede se concluye que la problemática es parte integrante de la Ciencia, y que no sólo es su origen y primer momento, sino también su centro y eje principal. *A. Fabrat.*

KÖNIG, H.: *Sur la possibilité d'attribuer une signification générale à certaines règles des sciences expérimentales.* Dialectica, 4 (1950), 322-330.

Con el intento de favorecer el acercamiento entre las ciencias prácticas y la filosofía, se presenta en este estudio el valor práctico o la utilidad de ésta para aquéllas.

A este fin, se consideran algunos ejemplos tomados del modo de proceder en la Metrología—rama importante de las ciencias experimentales—, y en ellos se hacen oportunas reflexiones, de las cuales se destacan algunas reglas, que son lo suficiente generales para ulteriores relaciones filosóficas, y evitan, por otro lado, la demasiada generalidad y carácter formal, que no ayudarían en la práctica. Estas reglas están íntimamente relacionadas con algunas proposiciones de la filosofía de las ciencias y aun de la filosofía general.

Las explicaciones presentadas ponen de manifiesto la posibilidad de cierta sistematización de la Metrología general y sirven de fundamento para demostrar la existencia de un campo intermedio entre lo particular y lo general, entre una técnica experimental especializada y el proceso intelectual generalizador del hombre. De este modo se contesta, por medio de algunos ejemplos, a la prosaica cuestión del valor práctico de las consideraciones de la filosofía de las ciencias en el caso particular de la Metrología. *A. Fabrat.*

MEURERS, J.: *Philosophie und Naturwissenschaft.* Philnat, 1 (1951), 337-347.

Las ciencias actuales han llegado a una situación en el desarrollo interno de su propio pensamiento, de la que no pueden evadirse sin recurrir a la filosofía. Este recurso ha sido siempre necesario, pues siempre han existido conceptos precientíficos. Pero hoy lo es especialmente. Por otra parte, ese recurso y ese concurso de las ciencias y de la filosofía parece estar de antemano expuesto al fracaso, porque apenas se puede concebir una oposición mayor entre ambas. Esta oposición se funda en que la ciencia tiende a ofrecer soluciones definitivas, al menos en un determinado aspecto o entre ciertos límites, mientras esto es imposible en filosofía, ya que en ella no hay problemas definitivamente resueltos. La oposición así concebida tiene dos aspectos. El primero, que la filosofía es esencialmente histórica. Sus problemas y soluciones están condicionados por toda la circunstancia histórica, incluída la conciencia, y por eso son siempre nuevos en su conjunto. La posición ante ellos nunca puede por eso ser una repetición de actitudes antiguas, sin que eso signifique aceptar el relativismo histórico o hacer la verdad función del tiempo. La ciencia carece de este carácter histórico. No se puede volver a pensar la ley de Newton *desde su propia base* y en su propio dominio. Ello hace que el filósofo y el científico, cada uno por su parte, tien

dan a reducirlo todo a su propio punto de vista. En realidad, está mal tanto que el filósofo niegue *su valor ontológico* al reino de la fórmula y del experimento científico, y viceversa, que el científico no reconozca más dominio que el suyo. El segundo aspecto es el de la multitud y disparidad de las soluciones filosóficas frente a la unanimidad de las científicas. Con todo, bueno es advertir que esa divergencia se encuentra en la misma ciencia respecto a cuestiones fundamentales (número, punto, materia...), y que sólo se supera por una decisión de prescindir. Resulta que ciencia y filosofía (en cuanto se refiere al objeto de las ciencias) son únicamente dos aspectos del mismo algo, y el abismo entre ambas se produce por la decisión mutua de ignorar cada una el aspecto correspondiente a la otra. Sin embargo, esto demuestra más bien que deberían colaborar íntimamente. Puesto que los objetos conservan siempre una unidad, sea que se los aborde a través de la fórmula y del experimento o a la luz de la reflexión filosófica, sucede que toda aserción sobre él, hecha desde un campo, influye en el otro. Cada solución filosófica, respecto de su objeto científico, ilumina de una manera enteramente determinada su estructura matemático-científica. Y esto aunque sea una solución falsa. En rigor, no es la solución misma de los problemas lo que, por parte de la filosofía, ilumina las estructuras científicas, o las deja en la sombra, sino la posición misma del problema. Aquí precisamente radica la preponderancia de la filosofía sobre la ciencia, en esa mayor penetración que abre nuevas perspectivas a la ciencia sobre sus propios objetos, que ella misma no se plantearía por sí sola. Y aquí también radica el que la disparidad de soluciones filosóficas no impida la colaboración, puesto que, *si bien interesan las respuestas y su contenido*, con todo, lo más fundamental es la problemática misma. La respuesta y el contenido importan también indirectamente, porque la oposición de ciencia y filosofía está referida, en definitiva, a lo real, y éste debe ser el juez que decida sobre las respuestas. El relativismo filosófico, en todas sus variantes, entierra cualquier actividad especulativa y la priva de todo valor interno, en particular, y precisamente la actividad científica propia de las ciencias exactas. *J. Echarri.*

FOREST, A.: *Orientations actualles en métaphysique*. RevPhilLov. 49 (1952), 655-678.

Originalidad y convergencia podría decirse que son los caracteres del pensamiento metafísico actual en sus múltiples direcciones. Todas las investigaciones metafísicas se presentan como análisis de la experiencia metafísica, y están de acuerdo en determinar el método general que debe ser el análisis reflexivo o reducción fenomenológica. Su fin no es construir una metafísica terminada, sino buscar algunas verdades que la reflexión sobre la experiencia espiritual nos permite esperar y con las que está de acuerdo. Su punto de partida es la conciencia de la existencia humana, y sus orientaciones doctrinales diversísimas.

Dos grupos se pueden distinguir con claridad: las doctrinas que consideran en nuestra existencia sus aspectos estables, la intimidad, el progreso, la aspiración; o las que consideran sus aspectos inestables, la angustia, la imprecisión, la distancia.

Un recorrido breve, pero denso, de estas dos corrientes, pone de relieve lo que hay en ellas de original en sus descripciones, el contacto íntimo con la conciencia que ofrecen, y su aportación a la filosofía clásica. En particular, se hace desfilar a figuras tan de actualidad como L. Lavelle, G. Marcel, R. Le Senne, J. Nabert, L. Brunschvincg, G. Bachelard, M. Blondel, J. Paliard, P. Lachièze-Rey, entre los filósofos de la primera orientación, y entre los de la segunda, a Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Jankélévitch, Jaspers, Alquié, Wahl.

En medio de tanta variedad, se observa que la orientación doctrinal del metafísico de hoy consiste en buscar, por la reflexión sobre sí mismo, un camino que nos lleve al reconocimiento de las primeras certezas. El sujeto no se encierra en sí mismo, sino que busca su situación fundamental ante el ser. El esfuerzo actual es buscar los fundamentos de un mundo humano. La lección de la filosofía contemporánea es la importancia que tiene para la misma metafísica la orientación espiritual y el esfuerzo metódico.

Para completar el cuadro del pensamiento metafísico moderno hay que señalar el carácter de la actual metafísica escolástica-tomista. Aunque a primera vista pudiera aparecer del todo opuesto al de la filosofía moderna, un estudio del desarrollo actual del tomismo muestra sus coincidencias con ésta en cuanto al espíritu de sus investiga-

ciones y a su propósito de definir lo que puede ser la conciencia metafísica de sí mismo. Y en esto la Escolástica no se aparta de la tradición, como lo muestra la comparación de las preocupaciones metafísicas antiguas y modernas, por ejemplo, de Maritain, Maréchal, Gilson.

Si se considera la originalidad de los filósofos de hoy día, aparece la gran dificultad de acomodar sus doctrinas a la tradicional, pero no la imposibilidad de construir, conciliando las exigencias metafísicas modernas y tradicionales, un realismo reflexivo-metafísico conforme en todo con el espíritu del tomismo.

Se puede, por tanto—concluimos—, poner de acuerdo los valores actuales y tradicionales. Se habla del poder de asimilación de la doctrina inspirada en los principios medievales; conviene también insistir en su poder de inserción y participación. Este esfuerzo por concordar todos los valores permitiría encontrar la verdadera unidad de la filosofía, y la filosofía tradicional, sin dejar de ser lo que es, progresaría con las aportaciones del pensamiento moderno, poniendo en práctica el dicho del Cardenal Mercier: "No busco oponerme a mis contrarios, sino unirme con ellos en una verdad más elevada." *A. Fabrat.*

PADOVANI, HUMBERTO A.: *Nuovo spiritualismo e metafisica clasica.* GiordiMet, 6 (1951), 21-39.

Es un hecho innegable la crisis del pensamiento moderno, que afecta por igual a las posiciones de tipo idealista logicista y a las de signo positivista e historicista. Si la crisis es crisis de metafísica, la solución debe ser también metafísica. Pero no bajo formas de inconsciente pseudometafísica, cuales representan los dos países hoy protagonistas de la historia, América y Rusia, visión del mundo individualístico-utilitaria, naturalístico-empírica aquélla, colectivístico-utilitaria, naturalístico-dialéctica la última. Pueden reducirse a tres los conatos *conscientes* que se encaminan hoy hacia una solución de la crisis: el *problematicismo*, cuya más sensacional expresión es el existencialismo que convierte al hombre en problema (Abbagnano); el llamado *espiritualismo cristiano* y la *metafísica clásica*. En el problematicismo hay un valor real fundamental, la conciencia de la crisis; y cuando es un problematicismo auténtico, i. e. no dogmático y cerrado "a priori" a las soluciones, sino abierto a la posibilidad y a las eventuales fórmulas de solución, significa una actitud correcta y fecunda. El espiritualismo cristiano y la metafísica clásica alínean hoy en Italia dos fuertes grupos de pensadores armónicamente avenidos en una lucha común por el espíritu, aunque firme cada uno en ciertas posiciones de método y de doctrina que han sido aireadas en más de una polémica directa, amable y constructiva en los "cosvegni" de Gallarate (cada año desde 1945) y en los órganos filosóficos *Rivista di Filosofia Neoescolastica* y *Giornale di Metafisica*. Los puntos en torno a los cuales se acentúa más viva la controversia son: el concepto mismo de filosofía (justificada para unos—los de la tendencia antiintelectualista—como satisfacción de exigencias prácticas del espíritu humano; para otros—los intelectualistas—, como solución del problema de la experiencia y de la vida por medio de la razón), y, sobre todo, el concepto de conocimiento y de razón (aquéllos más intuitivo e interno, vital; éstos, más abstracto, externo, impersonal), con sus comprensibles derivaciones en el campo metafísico-teológico, en el psicológico, en la moral, en la comprensión de la historia, en la valoración antitética de figuras históricas (Platón-Aristóteles; Agustín-Tomás). Padovani, el autor, que forma en el segundo grupo, cree en la "lógica reducción del espiritualismo cristiano a la metafísica clásica" (p. 37). Las justas exigencias del pensamiento moderno pueden ser satisfactoriamente llenadas por la metafísica clásica, y sólo por ella, a condición, claro está, de que ésta, a su vez, se haga íntima y vivencialmente consciente de aquellas exigencias. *L. Martínez G.*

GIACON, CARLO: *Filosofia dell' "essere" e filosofia dell' "azione"*. GiordiMet, 6 (1951), 135-145.

Giacon es una figura representativa del grupo italiano defensor de la metafísica clásica frente al "espiritualismo cristiano". Su crítica de la filosofía de la "acción" es un "specimen" de aquellas dos actitudes típicas en otro lugar reseñadas. No apunta aquí propiamente a todo Blondel ni a sólo Blondel, sino más bien a los del otro grupo. La filosofía de la "acción" en múltiples formas históricas (derivadas de un pre-

supuesto monístico e inmanentista), se ha alzado como réplica a la llamada filosofía de la razón abstracta, del "ser", y pretende buscar y dar la solución de la vida, del hombre, de la historia, de la cultura, a partir de la vida misma, "de la racionalidad en ejercicio, de intuiciones, concepciones, sistematizaciones, imágenes más o menos justificadas". En la atmósfera de esta filosofía se han desarrollado otras filosofías que mantienen de aquélla el concepto de totalitariedad de la filosofía. Teología y Cristianismo se justifican, según ella, pero como soluciones insustituíbles del problema de la vida. La "acción", objeto central de tal filosofía, no es arracional ni irracional, no es un "anti" respecto de la razón, sino en el sentido de aquella razón abstracta desconectada de la experiencia hasta los delirios idealistas de Hegel; es la "expresión de la razón concreta", que vive y aplica los principios aun inconscientemente. Así entendida la acción (con esa implicación inmediata y como espontánea de los principios del ser y del pensar, "metafísica embrional del absoluto"), patrimonio de todo hombre; acción en que confluyen metafísica y moral, en que se inserta una razón concreta o la razón en concreto y en su aplicación pre-reflexiva; acción que se defiende del abismo escéptico y contiene en germen todo el edificio metafísico teórico y práctico, puede muy bien ser aceptada por la metafísica tradicional. Si no se entiende así, si se acentúan en demasía sus notas intuitivas, internas, personales, históricas, sentimentales, místicas, vitales, no se salvará de la nota de "arracional" o "irracional". Inversamente, hay que decir que si las acusaciones lanzadas contra la metafísica del "ser" cayeran efectivamente sobre una razón abstracta que construye "a priori", al margen de la experiencia, sin sensibilidad para las "voces de las personalidades concretas y de las realidades vivientes", tales acusaciones no serían entonces injustificadas. Una sana filosofía del "ser" no subestima la experiencia como punto de arranque y realización concreta de la razón, ni se desentiende del individuo y de la historia, aunque les asigna su propio puesto (no absorbente ni principal) en la jerarquía de la ciencia humana. Con el nombre de filosofía de la "acción" se cubre una determinada filosofía del "hombre" existencial, indigente, caído, que se quiere convertir en escalón lógico para deducir a Dios estribando en la tendencia de aquél a la visión intuitiva beatificante de Dios. Esta filosofía es más que filosofía y, en realidad, especula con una imprecisión de límites entre las zonas correspondientes a la filosofía, a la historia y a la Teología. *L. Martínez G.*

Gómez Nogales, Salvador, S. J.: *Síntesis histórica del sentido ontoteológico de la Metafísica.* RevFil, 10 (1951), 271-317.

Las culturas occidentales hasta el Renacimiento, especialmente la helenoarábiga y la escolástica, conciben a la Metafísica, en su doble sentido, como cima del saber científico. Sólo con el cartesianismo la concepción deductiva de la ciencia implanta un desdoblamiento de la Metafísica, construyendo una Metafísica ontológica de carácter propedéutico, similar, en su género, al de la Lógica, y que debe de figurar como punto de partida del filosofar.

Esta duplicidad ontoteológica, simplificada en las corrientes más o menos platonizantes, aparece en toda su complejidad en los círculos aristotélicos. Algún matiz de escisión se observa en los filósofos musulmanes. En las fórmulas de Santo Tomás se acentúa la oblicuidad del sentido teológico de la Metafísica. La escisión surge en Bacon, cunde por la Escolástica, cuando ésta se aparta de Aristóteles, y tras el banderín de enganche de la palabra "ontología", cuya aparición es muy anterior a Wolff, se atrincheran los innovadores en las cumbres de una Metafísica ontológica, desgajada de la teología natural, arribando así a un abstraccionismo que justificará el advenimiento del criticismo o del idealismo. En los centros más modernos de la Metafísica extraescolástica persiste la concepción simplista eliminando uno de los dos sentidos. *S. G. N.*

Degl'Innocenti, H.: *De nova quadam ratione exponendi sententiam Capreoli de constitutione ontologica personae.* DivTh(P), 53 (1950), 321-338.

La nueva interpretación propuesta—no sin agudeza—por el P. Muñiz a la antigua sentencia de Capréolo sobre el constitutivo ontológico de la persona no responde realmente a la mente de Capréolo. La doctrina auténtica de Capréolo hace consistir el constitutivo formal de la persona no en el *orden* transcendental al "esse", sino en el

mismo "esse". Así lo persuaden tanto los testimonios claros del propio Capréolo, que nunca habla de orden, sino del "esse", como el sentido obvio y claro en su contexto de las fórmulas capreolinas, como los conatos inútiles por encontrar en otros textos otra interpretación, como la distinción capreolina entre supósito *denominativo* y *formal*, que Muñiz desprecia, como la dificultad teológica creada inútilmente por la nueva interpretación, como, finalmente, el defecto metodológico general en que incurre su autor al no exponer con precisión el estado de la cuestión e incluso descuidar la declaración de los términos y sus diversas acepciones. El vicio radical de la nueva interpretación está precisamente en no haber distinguido las diversas acepciones del término supósito, que ya se inician en Santo Tomás. A veces, supósito es sinónimo de individuo. Es el supósito *material*. El supósito *denominativo*, en cambio, es para Capréolo el individuo "*habens* esse", y el supósito *formal* es el *compuesto* de individuo y de "esse". Todo esto no lo tiene en cuenta el P. Muñiz, si no es para despreciarlo y desdeñarlo, pero de ahí se origina su desviación. *J. Echarri.*

RINTELEN, FRITZ-JOACHIM VON: *Le fondement métaphysique de la notion du bien.* RevScPhTh, 35 (1951), 235-248.

Los términos *bonum* y *valor* vienen a corresponderse bastante exactamente, a condición de entender el valor según la posición de un *realismo de los valores*. Los *valores reales* tienen como caracteres propios la *posibilidad de graduación*, el *carácter de valor propio* y la unicidad de la realización. El fenómeno de la graduación (como orden gradual de excelencia de los bienes y como *grados de realización* en un mismo dominio de valor) parece el rasgo más característico del bien. El segundo rasgo característico consiste en que tiene bondad en sí mismo y no se define primariamente por un valor relativo (de grado o utilidad). Este carácter se reconoce mejor en el dominio de los valores personales. El tercer factor esencial del fenómeno de valor (la realización del valor se produce siempre en la unicidad de casos individuales complejos, condicionados por el espacio y el tiempo) ha dado ocasión al historismo, que habrá de ser superado en función de una lógica del valor, que atienda, a la vez que a los conceptos universales, a la unicidad de cada realización particular. El aspecto más profundo de la filosofía de los valores consiste en que el fenómeno de valor contiene originalmente una nostalgia de transcendencia, el anhelo de sobrepasar la finitud humana. Lo mismo ocurre con el amor, íntimamente ligado a la captación del bien. En el ser personal del hombre es donde la impresión de inadecuación de las realizaciones a las aspiraciones se manifiesta más profundamente. El sentido último de las cosas se manifiesta sólo en la medida en que una relación metafísica al bien supremo aparece aún posible. Todo nos conduce hacia el valor absoluto, Dios, como al fundamento metafísico de la noción de bien. *J. M. Díez-Alegría.*

WELTE, B.: *Ueber den Grund der Möglichkeit des Bösen nach den Quaestiones disputatae de veritate des hl. Thomas von Aquin.* Greg, 32 (1951), 405-424.

Para hallar ese fundamento examina el autor en las cuestiones 22 y 24, más algún pasaje de la primera, cuál es la naturaleza de la voluntad y sus relaciones con el bien, cuál la naturaleza del "bien simpliciter", ilimitado, y las consecuencias que de éste se derivan para la naturaleza de la voluntad. Por estar la esencia de ésta orientada, natural e inalterablemente, al bien infinito, como lo está la divina, parece debería inferirse que también ella es infinita; mas no es así, porque esa infinitud de la esencia queda limitada, por ser la voluntad existente ser creado y, por tanto, potencial, en virtud de la distinción real de esencia y existencia propia de toda creatura. De esa potencialidad procede el que la orientación inalterable de su esencia hacia el bien infinito sea alterable en su existencia; y la voluntad sea, por tanto, capaz de tender al mal, aunque siempre "sub ratione boni".

Notemos que extraña el que esa esencia de la voluntad creada sea irrealizable, y que, debiendo ser infinita, al ponerse "extra causas", resulte finita; igualmente el que, según esta teoría, lo que limita no es la potencia (esencia) al acto (existencia), sino al contrario: esa esencia, de por sí infinita, queda limitada porque se ordena a un acto incompleto (existencia creada).

A la luz de ese principio se examinan unas líneas de Schelling y dos pasajes de Kirkegaard y se señala la existencia de problemas filosóficos y teológicos sobre el mal, que ese mismo principio ayudará a esclarecer. *J. Muñoz.*

OLGIATI, FRANCESCO: *Rapporti tra storia, metafisica e religione*. RivFilNeos, 43 (1951), 49-84.

El concepto de historia se presenta lleno de ambigüedades. Si los historiadores están de acuerdo en concebir la historia como devenir en que el momento de la particularidad es comprendido en función de la conexión orgánica con el todo, hay grandes divergencias en la determinación del devenir y de lo que deviene, de las relaciones, su naturaleza y sus términos y de nuestro conocimiento de la historia. Esto se debe a que las diversas elaboraciones del concepto de historia están dominadas por posiciones metafísicas. Es imposible un concepto de historia que no sea función de una concepción metafísica. Desde el punto de vista de la metafísica del ente (se concibe lo real como ente), es preciso distinguir *la historia como realidad, el conocimiento de un momento de la historia* y el *conocimiento histórico propiamente dicho*. Entre el conocimiento de un hecho histórico y el conocimiento histórico del mismo hay diferencia cualitativa. Una comprensión de la realidad histórica, en su sentido profundo, no es filosofía de la historia, sino simplemente historia. La tarea de la filosofía de la historia (historiología o historiosofía) sería—lejos del falso apriorismo de ciertas filosofías de la historia—la elaboración filosófica del concepto de historia y de las relaciones entre metafísica e historia, devenir e Inmutable, tiempo y eternidad, persona y sociedad, particular y todo, real e ideal, libertad y necesidad, exterioridad e interioridad, así como de los problemas de la finalidad concreta y de la Providencia en la historia, del mal y de la inteligibilidad del curso histórico. Sólo la referencia a Dios y a la Providencia puede asegurar la racionalidad de la historia. También la teología debe venir en ayuda de la historia. El apriori teológico no es un apriori arrancado de la realidad histórica. El estudio histórico y la especulación filosófica y teológica imponen dos metodologías diversas, pero que no se excluyen. La metafísica no se opone a la historia, sino encuentra aplicación en ella. La mentalidad filosófica y la histórica deben completarse mutuamente. *J. M. Díez-Alegría.*

BRUNNER, A.: *Gott Schauen*. Zeitschrift für katholische Theologie, 73 (1951), 214-222.

La visión sensitiva fué muy pronto en la filosofía griega como una alegoría para expresar el conocimiento espiritual. Es muy estricto entre los griegos el lazo que une el ver y el conocer. Lo que se ve y se toca es real, parece como si el objeto se agotase con lo que presenta esta objetividad.

No ha dejado de tener influencia en la filosofía de la religión griega el hecho de que el pagano concibe el comercio humano con Dios ante todo como una visión. Se compara con esto la concepción judía patente, especialmente en el Antiguo y en el Nuevo Testamento; y se comprueba que la filosofía y teología cristianas han utilizado la concepción elaborada por la antigua filosofía, cuando han hablado de la visión inmediata de Dios en la beatitud eterna.

Se aducen a este respecto copiosos textos de Santo Tomás sobre la visión de Dios, tan variados; acerca de una visión superior a la actual, y al "desiderium naturae" que no puede frustrarse, de ver la causa, conocidos los efectos.

Es interesante comparar con esto el importante papel que desempeña en la Sagrada Escritura "oír" a Dios, junto a la noción de su "visión". Véanse, por ejemplo, los Profetas, el Apocalipsis, etc. Con esto se enlazan los otros elementos que dentro de la doctrina cristiana acompañan la visión de Dios para la posesión de Él. Con ello aparece que la perfecta dicha consiste en la conformidad imperturbable consigo, no sólo según el alma, sino también según el cuerpo, la cual felicidad llena totalmente al hombre, de suerte que ya no exige nada superior, a lo cual, sin embargo, sólo puede llegar desde la caída del pecado y la redención, por la beatitud sobrenatural.

C. Valls Masriera.

FABRO CORNELIO: *L'Assoluto nel tomismo e nell'esistenzialismo*. Salesianum. 13 (1951), 185-201.

Las diversas formas de existencialismo se diferencian en razón de su actitud acerca de la apertura del ente al Absoluto. El existencialismo de Sartre niega el Absoluto. El de Jaspers, de raíz kantiana, lo admite como problema (insoluble para la conciencia y el conocimiento, que son siempre de lo finito; la verdad del ser, en su totalidad, es una aceptación de la "fe filosófica"). Para Heidegger, el *Sein selbst* es, más bien

que el Absoluto, la "luz" que se hace presente y hace presente; el problema de Dios es para él solidario del problema de lo "sagrado", accesible por vía mística. En cambio, el Absoluto domina la concepción de la existencia de Kierkegaard. El tomismo podría tomar del existencialismo el sentido metafísico de la existencia propia del ser humano (actuación libre del propio ser en la historia, como "destino") y el sentido de transcendencia sobrenatural del acto de fe, como lanzamiento en brazos del Infinito. La posición de Heidegger no niega la metafísica, pero pretende superarla. La metafísica se ha quedado en el ente. Hay que ir al fundamento que está escondido en el ente, que es la verdad del ser. La polémica de H. no vale contra la metafísica de Santo Tomás, quien pone en el ente la dualidad real fundante de esencia y *esse* y atribuye a éste último un valor originario, como acto último, fundamento de toda realidad y de toda presencia. No aparece imposible una profundización del tomismo en sentido existencial. Frente a las posiciones negativas de Sartre y agnósticas de Jaspers, quedan abiertas a la exigencia de un estudio profundo (todavía no realizado) la "teología de la fe", de Kierkegaard, y el "fundamento del ser" de Heidegger.

J. M. Díez-Alegría.

SCIACCA, M. F.: *Dios, en la Filosofía actual, o la autodisolución del pensamiento moderno.* RevFil, 10 (1951), 415-431.

El problema de Dios, resuelto positivamente, es intrínsecamente esencial a la Filosofía. Por eso cuando ésta se apartó de Dios se destruyó a sí misma.

Descartes, al iniciar toda investigación con la duda absoluta "hiperbólica" aun como "provisional", considera como verdad sólo lo que la razón conoce clara y distintamente. El límite de la razón es el límite de la verdad. Así se abre la puerta al absolutismo de la razón, y con un acto irracional, la razón queda dueña absoluta, a pesar de que Descartes pusiera aún a Dios como garantía de toda humana verdad.

Como consecuencia, desaparece la religión, la luz sobrenatural y la antigua metafísica con su primer y absoluto problema de Dios. La vida tiene su fin en la tierra. Desaparece el Dios-Persona y se crea el Dios-Causa-Ley, que viene a ser un puro orden cósmico, ley suprema del Universo; Spinoza, el filósofo más coherente del racionalismo moderno, llegó implacablemente a esta conclusión.

Kant trató en vano de evitar el absolutismo de la razón, haciendo a la razón crítica de sí misma, pero no sólo privó a la fe religiosa de sus fundamentos racionales, sino que quedó detenido en el dogma racionalista de la razón que funda y construye la verdad, y en el empírico, donde los límites del saber humano son señalados por la experiencia sensible. Fichte convierte el "yo pienso" en el "culto del yo", y Hegel lleva a la cumbre el absolutismo de la razón (lo que es racional es real, y lo que es real es racional). La razón humana es Dios.

Después de Hegel viene la segunda fase del pensamiento moderno: la razón pierde su confianza en sí misma: autodestrucción. (Rosmini trata de combatir contra la razón absoluta demostrando que una razón que se autofunda, se autohunde). La razón que había perdido a Dios, ahora se pierde a sí misma. Todo antirracionalismo, intuicionismo, existencialismo, etc., es un caos de autodisolución del pensamiento moderno que se resume en la nada.

Al llegar a este extremo, el problema de Dios se presenta a la Filosofía moderna como el problema de su "cazarsis": La razón no puede fundarse en sí misma, sino en Dios. Se impone, por tanto, una vuelta a Dios para restaurar la filosofía.

La filosofía moderna nos ha planteado nuevos problemas que deben ser solucionados según la sensibilidad nueva del hombre moderno. Tradición, sí, porque es nuestra riqueza; pero como levadura de nuestro presente, como viva tradición. El augustinismo verdadero (e incluyo en él a Santo Tomás) nos llevará a esa interioridad de la verdad que exige el pensamiento moderno y nos hará desembocar en el Dios-Persona, fundamento de la Filosofía.

J. Jiménez.

*LITERATURA FILOSOFICA ESPAÑOLA E HISPANO-AMERICANA**

TORIA DE LA FILOSOFIA

ras y estudios generales.

1 **Marías** (Julián): La Filosofía en sus textos. Selección, comentarios e introducciones. 2 vols. I. De Tales a Galileo. II. De Descartes a Dilthey. Barna. Edit. Labor, 1950. XII-931 y XI-2196 (paginación continuada en los dos vols.).
2 — — Historia de la Filosofía. 5.ª ed. Prólogo de X Zubiri. Madrid, Rev. de Occidente. XX-438 pp.
3 **Sciacca** (Michele Federico): Historia de la Filosofía. Trad. y prólogo de A. Muñoz Alonso. Barna., Edit. L. Miracle, 1950. 656 pp.
4 **González Alvarez** (Angel): Historia de la Filosofía en cuadros esquemáticos. 2.ª ed. Madrid, E. P. E. S. A., 1950
5 **Vega Alonso** (Rafael): Historia de la Filosofía. Murcia, 1951. 183 pp.
6 **Agoglia** (Rodolfo M.): Sobre la historia de la filosofía. Cultura (La Plata), 2 (1950), n. 6, 13-28.
7 **Ducasse** (Pierre): Los grandes filósofos. Trad. de M. L. Morales. Barna. Salvat 1951. 158 pp.
8 **Holstein** (Günther): Historia de la Filosofía política. Trad. de L. Legaz-Lacambra. Prólogo de L. Díez del Corral. Madrid, Inst. Est. Pol., 1950. 295 pp.
9 **Beneyto Pérez** (Juan): Historia de las doctrinas políticas. 2.ª ed. Madrid, Aguilar, 1950. 469 pp.
10 **Gettell** (Raymond G.): Historia de las ideas políticas. Tom. I y II. Trad. y prólogo de T. González García. I, 2.ª ed. Barna., Labor, 1950. 391 y 415 pp.
11 **Pound** (Roscoe): Las grandes tendencias del pensamiento jurídico. Trad. de J. Puig Brutau. Barna. 1950. Ed. Ariel. XLV-223 páginas.
12 **González Caminero** (Nemesio), S. J.: Esquema de las leyes históricas del pensamiento filosófico europeo RazFe, 143 (1951), 251-256.
13 **Iriarte** (Joaquín), S. J.: Las glorias filosóficas del paralelo 38°N. (Un ensayo de Geo-Filosofía). RazFe, 143 (1951), 455-468.
14 Clásicos (Jackson). Desde los tiempos helénicos hasta los umbrales de nuestro siglo. 20 vols. (Autores de la filosofía y la literatura. Vol. II, Platón; III, Aristóteles...). Barna., Edit. Exito, 1951.

cd antigua.

ente]

15 **Font Puig** (Pedro): La educación de los Upanishads RevEspPed, 9 (1951), 21-40.
16 **Heras** (H.), S. J.: La naturaleza del Budismo. RevFil, 10 (1951), 119-164.

A partir del presente elenco bibliográfico, reseñamos los libros y artículos de tas según llegan a nuestra noticia, sin seguir el anterior criterio del índice anual ndo. Recogemos aquí prácticamente la literatura filosófica a partir de 1950.

17 **Alvarez de Linera** (Antonio): Yoga hindú y espiritualidad tiana. RevEsp.Teol, 11 (1951), 485-509.

18 **Roger** (Juan): El parentesco en las sociedades primi RevIntSoc, 8 (1950), n. 32, 407-447.

[Grecia] 19 **Prats de Laplace** (María Teresa): Epocas y hombres. G Renacimiento. Ensayo. Barna., Edic. Ariel, 1950. 279 pp.

20 **Cordero Ovejero** (María Josefa): Notas sobre algunas fa sociales de la vida helénica. RevIntSoc, 8 (1950), n. 29, 14

21 — — Apuntes sobre problemas sociales de la mujer. En a la economía de Jenofonte. RevIntSoc, 8 (1950), n. 30, 42

[Heráclito] 22 **Jaramillo** (Eduardo) G.): Apuntes sobre historia de la filc Heráclito de Efeso. Univ. de Antioquia (Medellín-Colombia (1950), 536-540.

[Eleatas] 23 **Zenón-Meliso** (Los Eleatas). Fragmentos. Trad. de Quiles y nero. Ciencia y Fe, 6 (1950), n. 21, 101-110.

24 **Mondolfo** (Rodolfo): Sobre una interpretación reciente de xágoras y los Eleatas. Notas y estudios de filosofía (Tucu 2 (1951), 335-343.

[Platón] 25 **Platón**: Diálogos socráticos. Apología. Critón. Eutifrón. F Fedro, Banquete. Menón. Estudio preliminar de A. Vasallo. celona, Edit. Exito, 1951. XXXV-979 pp.

26 **Millán Puelles** (Antonio): La teoría del ser vivo en P RevFil, 9 (1950), 371-408.

27 **Alonso Fueyo** (Sabino): El platonismo en el pensamiento d cidente. Cultura (La Plata), 2 (1950), n. 8, 9-22.

[Aristóteles] 28 **Aristóteles**: Política. Edic. bilingüe y trad. de J. Marías Araujo. Introd. y notas de J. Marías. Madrid, Inst. Est. Pol., LXXII-276 pp

29 — — Obras filosóficas. Metafísica. Etica. Política. Poética lección y estudio preliminar de F. Romero. Barna., Edit. 1951. 373 pp.

30 **Brentano** (Franz): Aristóteles. Trad. de M. Sánchez Barrad edición. Barna., Labor, 1951. 195 pp.

31 **Urmeneta** (Fermín de): Introducción a la Metafísica de A teles. Trad. y comentario. Barna., Edit. Rauter, 1950. 184 p

32 **Elorduy** (Eleuterio), S. J.: "La evolución de la psicolog Aristóteles" según Nuyens. PENSAMIENTO, 6 (1950), 465-49

33 **Marías** (Julián): Sobre la "Política" de Aristóteles. RevE 35 (1951), 63-73.

[Plotino] 34 **Armstrong** (A. H.): La significación real del mundo inte en Plotino. Notas y estudios de filosofía (Tucumán), 2 (259-268.

[Luciano] 35 **Rubio** (Fernando), O. S. A.: Dos traducciones castellanas diálogo de Luciano, hechas en el siglo XV. CdD, 162 (353-370.

Patrística y medieval. Temática de la filosofía cristiana.

[Fil. cristiana] 36 **Díez-Alegría** (José María), S. J.: Filosofía y concepció mundo en relación con el problema de una filosofía ca PENSAMIENTO, 7 (1951), 503-518.

37 **Iriarte** (Joaquín), S. J.: El filósofo cristiano en su ser y a en su impulso y consistencia. PENSAMIENTO, 7 (1951), 481-5

38 — — Carácter científico de la filosofía cristiana. Con un gina al final al cargo de Ortega. RazFe, 142 (1950), 207-21

39 **Oromí** (Miguel): El filósofo católico frente a los errores ficos modernos, según la "Humani generis". VV, 9 (425-446.

40 **Ramírez** (Adamiro): Antecedentes y proyecciones de la en

"Humani generis". Estudios (S. de Chile), n. 209 (1950), 3-28.

41 **Muñoz** (Jesús), S. J.: Panorama de las reacciones filosóficas provocadas por la enciclica "Humani generis". PENSAMIENTO, 7 (1951), 603-611.

42 **Madoz** (José), S. J.: La literatura patrística transmisora de la cultura antigua. RevEspTeol, 10 (1950), 275-287.

43 **Janini Cuesta** (José): Dieta y virginidad; Basilio de Ancira y S. Gregorio de Nisa. MiscelComill, 14 (1950), 190-197.

44 **San Agustín:** Obras. Tomo VII, Sermones. Trad. y prólogo de A. del Fueyo, O. S. A.. Tomo III, Cartas. Primera versión española, introd. y prólogo de L. Cilleruelo. Ed. bilingüe. Madrid, B. A. C., 1950 y 1951, XX-945 y VII-921 pp.

45 **Capanaga** (Victorino): San Agustín Barna. Labor, 1951. 360 páginas.

46 **Flórez** (R.), O. S. A.: El estudio de S. Agustín. Un libro sobre la existencia de Dios (—el de Sciacca—). CdD, 163 (1951), 629-638.

47 — — El estudio de S. Agustín. Dos libros actuales. (De Sciacca y Przywara). CdD, 162 (1950), 371-388.

48 **Cilleruelo** (Lope): La formación del cuerpo, según S. Agustín. CdD, 162 (1950), 445-473.

49 **Crevola** (C.), S. J.: La interpretación dada a S. Agustín en las disputas "de Auxiliis". ArchTeolGran, 13 (1950), 5-171.

50 **Alonso** (Joaquín María), C. M. F.: Teofanía y visión beata en Escoto Erígena. RevEspTeol, 10 (1950), 361-389; 11 (1951), 255-281.

51 **Asín Palacios** (Miguel): Sadilies y alumbrados. V. Al-Andalus, 15 (1950), 1-25, 275-288; 16 (1951), 1-15.

52 **Avicena:** Sobre metafísica. (Antología.) Trad., introd. y notas de M. Cruz Hernández. Madrid, Rev. de Occidente, 1950. 227 pp.

53 **Cabanelas** (Darío), O. F. M.: ¿Formula Avicena en sus Isārāt la prueba ontológica? VV, 9 (1951), 209-250.

54 **Gómez Nogales** (Salvador), S. J.: Teoría del abandono en la mística del "Isrāq". Manresa, 23 (1951), 343-363.

55 **Rubio** (Luciano): Una controversia del siglo XIII sobre el valor de la prueba de la existencia del ser necesario. CdD, 163 (1951), 129-160; 329-354; 529-570.

56 **Marías** (Julián): La Escolástica en su mundo y en el nuestro. Apéndice en la perspectiva de la razón histórica. Pontevedra, Huguín, 1951. 92 pp.

57 **Bertola** (Hermenegildo): Platonismo escolástico-cristiano y árabe-judío: S. Buenaventura y R. Bahya Ben Pacuda. Sefarad, 10 (1950), 385-400.

58 **Domínguez del Val** (Ursicino), O. S. A.: Carácter de la Teología según la escuela agustiniana de los siglos XIII-XX. CdD, 162 (1950), 229-271; 163 (1951), 233-255.

59 **Alonso** (Joaquín María), C. M. F.: Estudios de teología positiva en torno a la visión beata del siglo XIII hasta Sto. Tomás. VV, 9 (1951), 129-169; 257-296.

60 — — La visión beata: Concepción tomista y posición franciscana. EstFranc, 52 (1951), 181-208.

61 **Bordoy-Torrents** (Pedro María): Estudios bonaventurianos. Posición y providencialismo de la corriente filosófica franciscana. EstFranc, 52 (1951), 161-180.

62 **Ventosa** (Feliciano de), O. F. M.: El voluntarismo psicológico de S. Buenaventura. EstFranc, 52 (1951), 289-315.

63 **Amaya** (Julio de), O. F. M.: Del amor y sus aspectos éticos. Notas bonaventurianas. RevEspir, 10 (1951), 430-459.

64 **Santo Tomás de Aquino:** Suma Teológica. Tomo III. Tratado de los ángeles. Trad. de R. Suárez. Introducciones particulares, ano-

taciones y apéndices de A. Martínez. Trat. de la creación
pórea. Trad. e introd. de A. Colunga. Madrid, B. A. C., 1
XV-943 pp.

65 **González Alvarez** (Angel): La filosofía della matematica in Sa
Tomasso. RevFilNeoscol, 42 (1950), 142-153.

66 **Fernández de Viana** (Félix), O. P.: ¿Sostuvo Sto. Tomás
"actus virtualis"? CT, 78 (1951), 193-222.

67 **García López** (Jesús): Exposición e interpretación de la "terc
vía" de Sto. Tomás para probar la existencia de Dios. RevFi
(1950), 99-115.

68 **Lumbreras** (Pedro), O. P.: Una glosa al tratado de Sto. To
sobre las pasiones. MiscelComill, 15 (1951), 159-179.

69 **Todolí Luque** (José), O. P.: Los fundamentos de la educac
en Sto. Tomás de Aquino. Sapientia, 5 (1950), 89-111.

70 **Urmeneta** (Fermín de): Perfiles pedagógicos tomísticos se
Grabmann y Sertillanges. RevEspPed, 8 (1950), 535-546.

71 — — La psicología en los "Quodlibetos" de Ockam y Santo
más. RevPsGenApl, 6 (1951), 285-296.

72 — — La ontología en los "Quodlibetos" de Guillermo de
kam y Sto. Tomás. A propósito de un centenario (Ockam † 135
EstFranc, 52 (1951), 59-75.

73 **Collin** (Enrique): Manual de filosofía tomista. Trad. de C. M
serrat. Tom. I, 2.ª ed. Barna., Edit. L. Gili., 1950. 581 pp.

[Escoto] 74 **Madariaga** (Bernardo), O. F. M.: Edición crítica de las obras
Juan Duns Escoto. VV, 9 (1951), 85-93.

75 **Solano** (Francisco de A.): Pecado original y conocimiento
Dios. Consideraciones en los límites de la filosofía y teolo
según el pensamiento de Duns Escoto. EstFranc, 52 (195
97-102.

[Bto. S. de Viterbo] 76 **Casado** (Fidel), O. S. A.: El pensamiento filosófico del Bto. S
tiago de Viterbo. CdD, 163 (1951), 437-454.

[Ockam] 77 **Guernica** (Juan de), O. F. M.: Actualidad de Guillermo de
kam. EstFranc, 51 (1950), 361-373.

Edad moderna.

[Maquiavelo] 78 **Machiavelli** (Niccolo): El príncipe. Escritos políticos. 2.ª ed. M
drid, Aguilar, 1951. 450 pp.

79 — — "El príncipe" comentado por Napoleón Bonaparte. Tr
y prólogo de J. M. Espinas Masip. Barna., Edit. Fama, 19
233 pp.

[Erasmo] 80 **Zweig** (Stephan): Triunfo y tragedia de Erasmo de Rotterd
Barna., Edit. Juventud, 1951. 216 pp.

[Descartes] 81 **Iriarte** (Joaquín), S. J.: El hombre a quien debe más Euro
Con su visión de sabio y su fervor de congregante (Descarte
RazFe, 141 (1950), 116-128.

82 **Font Puig** (Pedro): Significación de Descartes como promotor
la ciencia físico-matemática y del espiritualismo crítico en filo
fía. RevFil, 9 (1950), 643-668.

83 Descartes o la aventura del angelismo (1650-1950). Sapient
5 (1950), 163-167.

84 **Echarri** (Jaime), S. J.: Un influjo español desconocido en la f
mación del sistema cartesiano. (Dos textos paralelos de Tole
y Descartes sobre el espacio.) PENSAMIENTO, 6 (1950), 291-3

85 **Derisi** (Octavio Nicolás): El racionalismo, raíz del sistema c
tesiano. Consideraciones en torno a la posición filosófica fun
mental de Descartes. PENSAMIENTO, 6 (1950), 131-145.

86 **Wagner de Reyna** (Alberto): La certeza en Descartes. RevF
10 (1951), 165-173.

87 **Martínez Gómez** (Luis), S. J.: La luz natural, superviviente de la duda cartesiana. PENSAMIENTO, 6 (1950), 147-171.

88 **Ceñal** (Ramón), S. J.: Cogito cartesiano y ontología fundamental. En el tercer centenario de la muerte de Descartes. RevFil, 9 (1950), 5-23.

89 **Alvarez Turienzo** (Saturnino): Naturaleza La omisión cartesiana. CdD, 163 (1951), 5-57.

90 **Muñoz** (Jesús), S. J.: La esencia de la mente humana según Descartes. PENSAMIENTO, 6 (1950), 173-205.

91 **Iturrioz** (Jesús), S. J.: Leibniz en la bifurcación cartesiana. PENSAMIENTO, 6 (1950), 207-215.

92 **Sáiz Barberá** (Juan): De Descartes a Heidegger. Madrid, Edic. Hispanoamericanas, 1951. XIII-493 pp.

93 **Artigas Ramírez** (José): Descartes y la formación del hombre moderno, Madrid. C. S. I. C. Instit. San José de Calasanz, 1951. 174 pp.

B. de la 94 **Font Puig** (Pedro): Pedagogía de S. Juan Bautista de la Salle. I. El educando, el maestro y la relación educadora. RevEspPed, 9 (1951), 561-579.

95 **Gabriel C.** (F.), S. C.: San Juan Bautista de la Salle en la historia de la pedagogía. RevEspPed, 8 (1950), 547-554.

96 — — Filosofía de la acción de S. Juan Bautista de la Salle. PENSAMIENTO, 6 (1950), 345-351.

97 **Perdomo García** (José): Los incomprensibles del pensamiento en Pascal y las antinomias kantianas. RevFil, 9 (1950), 605-642.

98 **Estiú** (Emilio): Notas sobre la metafísica de Lessing. Notas y estudios de filosofía (Tucumán), 2 (1951), 295-314.

99 **Külpe** (Oswaldo): Kant. Trad. de D. Miral López. 3.ª ed. Barna. Labor. 184 pp.

100 **Fichte** (Joham Gottlieb): Dos fragmentos morales. Notas y estudios de filosofía (Tucumán), 2 (1951), 314-321.

enhauer]. 101 **Castellani** (Leonardo): Schopenhauer. Rev. de la Univ. (Buenos Aires), 2 (1950), 389-410.

102 von **Rintelen** (Fritz Joachim): La idea de Dios en J. W. Goethe. Rev. de Filosofía (La Plata), 1 (1950), 15-33.

103 von **Waldheim** (G.): La ideología política de Goethe. RevEstPol, 33 (1950), 130-141.

-Comte] 104 **Hayek** (F. A.): El común influjo de Comte y Hegel sobre el pensamiento social. Arbor, 19 (1951), 425-448.

nald] 105 **de Corte** (Marcel): La filosofía política de Bonald. Arbor, 20 (1951), 191-211; 348-368.

Mohl] 106 **García-Pelayo** (M.): Robert von Mohl y el nacimiento de las ciencias sociales (1799-1875). RevEstPol, 35 (1951), 111-126.

gaard] 107 **Jolivet** (Regis): Introducción a Kierkegaard. Trad. de M. Rovira. Madrid, Edit. Gredos, 1950. 334 pp.

108 **Aranguren** (José Luis L.): Exposición de Kierkegaard. Cuadernos hispanoameric., 8 (1951), 41-47.

109 **Frutos Cortés** (Eugenio): La enseñanza de la verdad en Kierkegaard. RevFil, 9 (1950), 91-98.

110 **Torres** (J. V. M.): Tiempo existencialista en Sören Kierkegaard. Bol. Fac. Der. y Cienc. Soc. (Córdoba-Argentina), 14 (1950), 163-187.

111 **Fabro** (Cornelio): la crítica de Kierkegaard al ochocientos. Trad. de Alma Novella Marani. Sapientia, 5 (1950), 9-18.

che] 112 **Tierno Galván** (Enrique): Discusión en torno o Nietzsche. Arbor, 16 (1950), 67-76.

113 **López Ibor** (J. J.): Nietzsche y su psicología. Arbor, 15 (1950), 449-462.

114 **Delfor Mandrioni** (Héctor): Thibon intérprete de Nietzsche. pientia, 5 (1950), 182-195.

[Soloviev] 115 **Szylkarski** (Wladimir): Wladimiro Soloviev, el Orígenes Arbor, 19 (1951), 85-96.

Contemporáneos y corrientes actuales.

[M. Planck] 116 **Puigrefagut** (Ramón), S. J.: La causalidad en los escritos de Planck. PENSAMIENTO, 7 (1951), 327-354.

117 — — En el cincuentenario de la introducción de los "Qua RazFe, 142 (1950), 471-484.

[E. Meyerson] 118 **París** (Carlos): Emile Meyerson y el problema de la intel lidad de lo material. RevFil, 10 (1951), 239-269.

[Freud] 119 **Puner** (Helen Walker): Freud. Su vida y su muerte. Tra M. Siguán. Est. preliminar titulado: Freud redivivus!, p Sarró. Barna. Edit. L. Miracle, 1951. 284 pp.

120 **Stenger** (Silvestre), O. S. B.: El descubrimiento del incons por Sigmund Freud. Estudios (S. de Chile), n. 206 (1950),

121 — — La psicología de Freud y los valores morales. Es (S. de Chile), n. 212 (1951), 3-24.

[E. Stein] 122 **Maldonado de Guevara** (Francisco): De San Juan de la C Edith Stein. Arbor, 15 (1950), 339-346.

123 **Valle** (Carmen): Theresia Benedicta a Cruce (E. Stein). M je (S. de Chile), 1 (1951), 61-66.

[Blondel] 124 **D'Ors** (Eugenio): Blondel y su medio siglo. Cuad. hispanoam 8 (1951), 153-166.

125 **Roig Gironella** (Juan), S. J.: A propósito de cuatro carta ditas de Mauricio Blondel. PENSAMIENTO, 6 (1950), 503-52

[Juristas y sociólogos] 126 **Kibédi** (Jorge): La Sociología en el siglo XX. RevJav, 35 (23-31.

127 **Márquez** (Gabino), S. J.: Los juristas alemanes al alcance estudiantes, precedidos del sistema jurídico católico. M Edic. Studium, 1950. 272 pp.

128 **Gómez de la Serna y Fabre** (José): Filósofos modernos d recho: Rudolf Smend. RevEstPol, 34 (1950), 17-55.

[Radbruch] 129 **Lissarrague** (Salvador): Gustav Radbruch. RevEstPol, 29 (211-217.

[Kelsen] 130 **Ojea Quintana** (Julio María): La filosofía jurídica de Hans sen. Sapientia, 5 (1950), 112-135.

131 **Herrera Figueroa** (Miguel): Kelsen y los valores jurídicos. te (Tucumán), 1 (1951), 33-63.

[C. Schmitt] 132 **Caamaño Martínez** (José): El pensamiento jurídico-polític Carlos Schmitt. Prólogo de L. Legaz-Lacambra. La Coruña, Porto y Cía., 1950. 171 pp.

[H. Freyer] 133 **Perpiñá Rodríguez** (Antonio): Anti-Freyer o la revolución ciencia social de Hans Freyer. RevIntSoc, 9 (1951), n. 35,

[Kafka] 134 **Aranguren** (José Luis L.): Franz Kafka. Arbor, 20 (222-233.

[Huxley] 135 **Pemartín** (José): Aldoux Huxley o la inteligencia liberador bor, 18 (1951), 75-93.

[Einstein] 136 **Vallejos** (Raúl M. A.): Einstein y sus innovaciones. Un Antioquia (Medellín-Colombia), 25 (1950), 247-271.

[J. Pieper] 137 **Thieme** (Karl): Josef Pieper y la evolución de su obra fil a través de nuestro tiempo. Arbor, 15 (1950), 73-88.

[Russell] 138 **Copleston** (Federico C.), S. J.: Bertrand Russell. RevFil, 9 (261-278.

[Croce] 139 **Roger** (Juan): La evolución del pensamiento de Benedetto Arbor, 20 (1951), 73-88.

[Sciacca] 140 **Sciacca** (Miguel Federico): Mi punto de vista filosófico. R Filosofía (La Plata), 2 (1951), 57-74.

Gilson]

141 **Derisi** (Octavio Nicolás): "L'être et l'essence", de Etienne Gilson. Sapientia, 5 (1950), 144-151.

Maritain]

142 **López y López** (Juan Pablo): El mito de Maritain. Madrid, Publicaciones Españolas, 1951.

143 **Palacios** (Leopoldo Eulogio): El mito de la nueva cristiandad. Madrid, Edic. Rialp., 1951. 153 pp.

Jaspers]

144 **Jaspers** (Karl): Origen y meta de la historia. Madrid. Rev. de Occidente, 1950. 308 pp.

145 **Cid G.** (Francisco J.), S. J.: Karl Jaspers. Síntesis y crítica de una filosofía de la existencia. Ciencia y Fe, 6 (1950), n. 21, 87-100.

146 **Millán Puelles** (Antonio): La idea de la libertad en Jaspers. Arbor, 19 (1951), 61-65.

147 — — Los límites de la educación en K. Jaspers. RevEspPed, 9 (1951), 439-450.

Heidegger]

148 **Heidegger** (Martin): La voz del camino. Cuad. hispanoameric., 5 (1950), 209-238.

149 **Aranguren** (José Luis L.): Sobre "Holzwege", de Martin Heidegger. Arbor, 16 (1950), 242-253.

150 **Frutos Cortés** (Eugenio): Inmanencia y trascendencia del ser y del conocer en Heidegger. RevFil, 9 (1950), 199-215.

151 **Ceñal** (Ramón), S. J.: El problema de la verdad en Heidegger. Sapientia, 5 (1950), 19-40.

152 **Gonzalo Casas** (Manuel): Un problema metafísico en Martín Heidegger. Norte (Tucumán), 1 (1951), 13-31.

153 **Ceñal** (Ramón), S. J.: Tiempo e historia en Heidegger. RevFil, 10 (1951), 354-358.

154 **Llambías de Azevedo** (Juan): En torno al último Heidegger. Ciencia y Fe, 6 (1950), n. 21, 7-30.

155 **Copleston** (Federico), S. J.: Pensadores influyentes de hoy: Russell, Heidegger, Jaspers. RazFe, 143 (1951), 45-60.

G. Marcel]

156 **Marcel** (Gabriel): El filósofo ante el mundo de hoy. Cuad. hispanoamericanos, 7 (1951), 189-210.

157 **Derisi** (Octavio Nicolás): El existencialismo de Gabriel Marcel. Sapientia, 5 (1950), 41-52.

J. P. Sartre]

158 **Troisfontaines** (Roger): El existencialismo ateo de J. P. Sartre. Introd., trad. y notas de J. Sáinz Mazpule. Alcoy, Edit. Marfil, 1950. 190 pp.

Existencislismo]

159 **Jolivet** (Regis): Las doctrinas existencialistas desde Kierkegaard a J. P. Sartre. Trad. de A. Palacios. Madrid, Edit. Gredos, 1950. 359 pp.

160 **Ruiz** (J. José): El existencialismo. Cuenca. Semanario, 1951. 77 pp.

161 **Troisfontaines** (Roger): El existencialismo y el pensamiento cristiano. Introducción de J. Iturrioz. Bilbao, Edic. Desclée de Brouwer, 1951. 90 pp.

162 **Iturrioz** (Jesús), S. J.: Cuatro lecciones sobre el existencialismo. Zaragoza, Hechos y Dichos, 1951. 119 pp.

163 — — A los veinticinco años de existencialismo. RazFe, 142 (1950), 230-250. Cfr. Bolívar (Bogotá), n. 3 (1951), 413-432.

164 **Jiménez Duque** (B.): Existencialismo y mística. RevEspTeol, 10 (1950), 83-104.

165 von **Rintelen** (Fritz Joachim): Mística de la muerte y filosofía contemporánea. RevFil, 9 (1950), 357-369.

166 **González Caminero** (Nemesio), S. J.: Cuatro actitudes "existenciales" ante el problema de la vida. RazFe, 141 (1950), 452-464.

167 **Tellechea** (José Ignacio): El drama del humanismo ateo. A guisa de epílogo de una obra del P. Lubac. Rev. Espir, 10 (1951), 467-479.

168 Existencialismo y política. Sapientia, 5 (1950), 3-8.

169 **Battaglia** (Felice): Existencialismo y marxismo. RevEstPol, (1950), 13-27.

170 **Alvarez de Linera** (Antonio): Un antecedente ascético del actu existencialismo. Rev.Espir, 10 (1951), 397-429.

171 **Alberto de la V. del Carmen**, O. C. D.: El escapulario de la del C. y la temática humana actual (—especial atención al ex tencialismo—). RevEspir, 10 (1951), 231-249.

172 **Cuesta** (Salvador), S. J.: Inmanentismo irracionalista en la filos fía contemporánea. PENSAMIENTO, 7 (1951), 519-51.

[Pedagogos] 173 **de Hovre** (F.): Pensadores pedagógicos contemporáneos. Tra de J. M. Bernáldez. Estudio de los pedagogos contemporáne españoles, de M. A. Galino Carrillo. Madrid, Edic. Fax, 195 624 pp.

[Francia] 174 **Roger** (Juan): Esquema del pensamiento francés de la postgu rra. Madrid, C. S. I. C., Departamento Internacional de Cultur Modernas, 1950. 284 pp.

[Portugal] 175 **Branco** (Carlos): Situación actual del pensamiento portugués. A bor, 20 (1951), 372-383.

[Rusia] 176 **Quintano Ripollés** (Antonio): Filosofía y ciencia del derecho s viético. Madrid, Inst. Edit. Reus, 1950. 38 pp.

[Rumanía] 177 **Elías de Tejada** (Francisco): La filosofía del derecho y del E tado en Rumania. Salamanca, Asociac. Cultural hispano-ruman 1949. 38 pp.

[India] 178 **Arango** (Dionisio), S. J.: La filosofía de Nehru. RevJav, (1951), 32-38.

179 **Roig Gironella** (Juan), S. J.: Perfiles. Actualidad filosófica en p riódicos. Barna., Edit. Atlántida, Colec. Lux, 1950. 128 pp.

180 — — Nuevos perfiles. Cuestiones filosóficas de actualidad. Ba celona, Edit. Atlántida, Colec. Lux, 1951. 145 pp.

Filosofía española.

[Séneca] 181 **Séneca:** Medea. Fedra. Prólogo, texto y trad. de E. Valen Barna., Edit. Juan Flors, 1950. 156 pp.

182 **Stampa Braun:** Las ideas penales y criminológicas de Sénec Prólogo de J. del Rosal. Valladolid, Univ. Fac. de Derecho, 195 XXIII-169 pp.

183 **González-Haba** (María Josefa): Séneca en la espiritualidad e pañola de los siglos XVI y XVII. RevEspir, 10 (1951), 352-35

184 **Angers** (J. E.): Sénèque et le stoïcisme chez les Capucins fra çais du XVIIème siècle Zacharie de Lisieux et Léandre de D jon. Études Francisc. (Paris), 1950, 337-353.

185 **Madoz** (José), S. J.: Martín de Braga. (En el XIV centenario d su advenimiento a la península. 550-1950.) (—Interesantes d pendencias literarias de Séneca—). EstEcles, 25 (1951), 219-24

[S. Isidoro] 186 **San Isidoro de Sevilla:** Etimologías. Primera versión castella completa e introducciones particulares de L. Cortés y Góngor Introducción e índices científicos de S. Montero Díaz. Madri B. A. C., 1951. XX-87*-563 pp.

187 **Madoz** (José), S. J.: Combates y discrepancias entre el "Liber d variis quaestionibus" y S. Isidoro de Sevilla. EstEcles, 24 (1950) 435-458.

188 **Lynch** (C. H.) y **P.** (Galindo): San Braudio, obispo de Zaragoz (631-651). Su vida y sus obras. Madrid. C. S. I. C. Inst. "Enr que Flórez". 1950. XVI-373 pp

[Averroës] 189 **Vansteenkiste** (Cl.): De Averroës-latinus editie. Tijdsch. v. Phi (Utrecht), 12 (1950), 531-548.

190 **Rodríguez Molero** (Francisco X.), S. J.: Originalidad y estilo de l anatomía de Averroes. Al-Andalus, 15 (1950), 47-63.

[Azarquiel] 191 **Millás Vallicrosa** (José María): Estudios sobre Azarquiel. Madrid. C. S. I. C. Inst. Miguel Asín. 1943-1950. XII-531 pp.

[Abenjaldún] 192 **Rubio** (Luciano), O. S. A.: En torno a los "Prolegómenos" de Abenjaldún. ¿Maqaddima o Maqaddama? CdD, 162 (1950), 171-178.

[Ibn Paqûda] 193 **Ramos Gil** (Carlos): La patria de Bahya ibn Paqûda. Sefarad, 11 (1951), 103-105.

194 — — La demostración de la existencia divina en Bahya ibn Paqûda. Sefarad, 11 (1951), 304-338.

[Ibu Wagār] 195 **Vadja** (Georges): La conciliation de la philosophie et de la loi religieuse de Joseph B. Abraham ibn Wagār. Sefarad, 9 (1949), 311-350; 10 (1950), 25-71; 281-323.

[Humayn] 196 **Alonso Alonso** (Manuel), S. J.: Humayn; traducido al latín por ibn Dawud y Domingo Gundisalvo. Al-Andalus, 16 (1951), 37-47.

197 **Elías de Tejada** (Francisco): Las doctrinas políticas en la Cataluña medieval. Barna. Edit. Aymá. 1950. 274 pp.

[R. Lull] 198 **Ramón Lull**: Libro de amigo y amado. El desconsuelo. Ed. bilingüe. Prólogo, texto y trad. de M. de Riquer. Barna. Edit. Flors. 1950. 160 pp.

199 **Urmeneta** (Fermín de): Aspectos sociales del pensamiento de Raimundo Lulio. RevIntSoc, 8 (1950), n. 29, 171-190.

200 **Probst** (J. H.): El Beato Ramón Lull frente a los místicos musulmanes. EstFranc, 52 (1951), 347-365.

201 **Urmeneta** (Fermín de): Ramón Lull y Luis Vives. Homologías bibliográficas. EstFranc, 51 (1950), 71-85.

202 **Probst** (Jean Henri): El Beato Ramón Lull y San Juan de la Cruz. EstFranc, 52 (1951), 209-223.

[D. de Valera] 203 **Toda Oliva** (E.): Doctrinal político de Mosén Diego de Valera. RevEstPol, 32 (1950), 165-174.

[Vives] 204 **Urmeneta** (Fermín de): El pensamiento teológico de Luis Vives en su tratado "De la Filosofía primera". RevEspTeol, 11 (1951), 297-310.

205 — — La pedagogía bíblica y el pensamiento de Luis Vives. RevEspPed, 9 (1951), 617-626.

206 **Alonso Fueyo** (Sabino): Juan Luis Vives en el paisaje cultural de nuestro tiempo. Rev. de Educación (La Plata), n. 5 (1950), 19-34.

[Teólogos] 207 **Carro** (Venancio), O. P.: La Teología y los teólogos juristas españoles ante la conquista de América. 2.ª ed. Salamanca. Bibl. de Teólogos españoles. 1951. XIV-710 pp.

208 **Gutiérrez** (C.): Españoles en Trento. Prólogo de J. Pérez Villanueva. Valladolid. C. S. I. C. Inst Jerónimo Zurita. 1951. LXXX-1.061 pp.

[Vitoria] 209 **Hoyos** (Manuel María de los), O. P.: La controversia en torno a F. Francisco de Vitoria. (Patria y familia). CT, 78 (1951), 223-256.

[T. de Mercado] 210 **Abellán** (Pedro María), S. J.: Una moral para los comerciantes en el siglo XVI. Significación de la "Suma" de Fr. Tomás de Mercado en la historia de la Teología Moral. MiscelComill, 15 (1951), 81-137.

211 **Robles** (Oswaldo): Fr. Tomás de Mercado, O. P., traductor de Aristóteles y comentador de Pedro Hispano en la Nueva España del siglo XVI. RevFil, 9 (1950), 541-559.

[G. de Toro] 212 **Gabriel de Toro**: Pensamientos sociales (Selección). RevIntSoc, 9 (1951), n. 35, 187-190.

[Molina] 213 **Molina** (Luis de), S. J.: Quid sit peccatum. Comentario a 1, 2, q. 71, a. 6. Edit. por J. M. Díez-Alegría. PENSAMIENTO, 6 (1950), 495-508.

214 **Díez-Alegría** (José María), S. J.: El problema del fundamento ontológico de la obligación en la obra de "Justitia" de Luis de Molina (1593-1600). PENSAMIENTO, 7 (1951), 203-222.

215 — — El fundamento ontológico de la obligación en Ignacio Martins y en Luis de Molina hasta 1592. PENSAMIENTO, 7 (1951), 5-27.

[Místicos] 216 **Santa Teresa de Jesús:** Obras completas. Nueva revisión del texto, con notas críticas. Edic. preparada por Efrén de la Madre de Dios. I. Madrid. B. A. C. 1951. XI-904 pp.

217 **Walsh** (William Thomas): Santa Teresa de Avila 2.ª ed. Madrid. Espasa-Calpe. 1951. 604 pp.

218 **Nazario de Santa Teresa:** La psicología de Santa Teresa. Posturas. Feminismo. Elegancia. Avila. Estudios del Col. Filos. de "La Santa". 1950. 370 pp.

219 **Alberto de la V. del Carmen:** Santa Teresa de Jesús y Martín Lutero. ¿Existencialismo optimista o existencialismo trágico? Avila. Col. Filos. de "La Santa". 1950. 361 pp.

220 **García** (Félix): San Juan de la Cruz y otros ensayos. Madrid. Religión y Cultura. 1950. 307 pp.

221 **Capanaga de San Agustín** (Victorino): San Juan de la Cruz. Valor psicológico de su doctrina. Madrid. 1950. 429 pp.

222 **Rubí** (Basilio de): Mística sanjuanista y sus relaciones con la escuela franciscana. EstFranc, 52 (1951), 77-95.

[Suárez] 223 **Rey Stolle** (Alejandro): Francisco Suárez en la España de su época. Madrid. E. P. E. S. A. 1950. 332 pp.

224 **Veiga** (Manuel de): Relación de la vida y costumbres del P. Suárez. Introducción y notas de E. Elorduy. MiscelComill, 14 (1950), 201-263.

225 **Enríquez** (Enrique), S. J.: Censuras de E. contra Suárez, editadas por E. Elorduy, S. J. ArchTeolGran, 13 (1950), 173-252.

226 **Suárez** (Francisco), S. J.: La esencia del ente finito. (Disp. Met. Disp. XXXI). Trad. de E. T. Bartra. Ciencia y Fe, 6 (1950), n. 22, 85-97.

227 **Solana** (Marcial): El principio y la causa según Suárez. RevFil, 9 (1950), 409-431.

228 **Hellín** (José), S. J.: El principio de identidad comparada según Suárez. PENSAMIENTO, 6 (1950), 435-463; 7 (1951), 169-202.

229 **Rosanas** (Juan), S. J.: El principio de individuación según Suárez. Ciencia y Fe, 6 (1950), n. 21, 69-86.

230 **Hellín** (José), S. J.: La teoría de los modos en Suárez. PENSAMIENTO, 6 (1950), 216-226.

231 — — La gnoseología del Doctor Eximio. RevEspTeol, 10 (1950), 565-574.

232 **Muñoz** (Jesús), S. J.: Origen de nuestras ideas según Suárez y Balmes. PENSAMIENTO, 6 (1950), 5-31.

233 **Robleda** (Olís), S. J.: La "aequitas" en Aristóteles, Cicerón, Santo Tomás y Suárez. Estudio comparativo. MiscelComill, 15 (1951), 241-279.

234 **Murillo Ferrol** (F.): Sociedad política en el "corpus mysticum politicum" de Suárez. RevIntSoc, 8 (1950), n. 31, 139-158.

235 **Ferrater Mora** (José): Suárez y la filosofía moderna. Notas y Estudios de Filosofía (Tucumán), 2 (1951), 269-294.

[Quevedo] 236 **Aranguren** (José Luis L.): Lectura política de Quevedo. RevEst Pol, 29 (1950), 157-167.

237 **Láscaris Comneno** (Constantino): Senequismo y agustinismo en Quevedo. RevFil, 9 (1950), 461-485.

[Feijoo] 238 **Sáinz-Amor** (Concepción): Ideas pedagógicas del P. Feijoo. Madrid. C. S. I. C. Inst. San José de Calasanz. 1950. 365 pp.

[S. XIX] 239 **Carreras Artáu** (Tomás): Médicos filósofos españoles del siglo XIX Barna. C. S. I. C. 74 pp.

[R. de la Sagra] 240 **Viñas y Mey** (Carmelo): Un tratadista español. Las doctrinas sociales de Ramón de la Sagra. RevIntSoc, 9 (1951), n. 35, 141-183.

[Balmes] 241 **Balmes** (Jaime): Obras completas Tomos VI y VII. Escritos po-

líticos. Tomo VIII (último), Biografías. Misceláneas. Primeros escritos. Poesías. Indices. Madrid. B. A. C. 1950. 1061, XXX-1053 y XVI.1013 pp.

242 — — El criterio. 4.ª ed. Maldrid. Aguilar. 1951. 526 pp

243 — — El criterio 35 ed. Barcelona (Doble edición) Edit Araluce. 150 y 283 pp.

244 — — Filosofía Elemental. 4.ª ed. Madrid. J. Bergua. 1950. 504 páginas.

245 — — Cartas a un escéptico en materia de religión. 16 ed. Barcelona. Edit. Araluce. 1951. 287 pp.

246 **García Escudero** (José María): Política española y política de Balmes. Maldrid. Edic. Cultura Hispánica. 1950. 184 pp.

247 **Villarrubias** (Felio A.): El Doctor de Ausona. Del singular alcance de la obra del doctor Jaime Balmes y un epílogo a guisa de breve crónica de su centenario. Prólogo de J. Gros y Raguer. Barcelona. 1950. 150 pp.

248 **Fernández Pousa** (Ramón): El primer centenario de Balmes en la prensa española. Madrid. Secretaría de Educ. Popular. 1951, 124 páginas.

[Comellas] 249 **Munárriz** (Angel): Variada actividad teológica del filósofo Comellas y Cluet. MiscelComill, 14 (1950). 143-186.

[R. Turró] 250 **Aróstegui** (Antonio): La "filosofía crítica" de Ramón Turró. RevFil, 9 (1950), 55-89.

[P. Poveda] 251 **Galino Carrillo** (María Angeles): El pensamiento pedagógico del P. Poveda. RevEspPed, 9 (1951). 41-58.

[Unamuno] 252 **Unamuno Jugo** (Miguel): Obras completas. Epílogo de Ortega y Gasset. Tomos I, II, y III. Madrid. Afrodisio Aguado. 1950-1951. 1.074, 1.337 y 1.296 pp.

253 — — Ensayos. Tomos I y II. 2.ª ed. Madrid. Aguilar. 1951 1.240 y 1.074 pp.

254 — — Paisajes. Madrid. Afrodisio Aguado. 1950. 199 pp.

255 — — Epistolario con Juan de Maragall y escritos complementarios. Barcelona. Edimar G. A. S. A. 1951. 224 pp.

256 **Roig Gironella** (Juan), S. J.: Dos cartas inéditas entre Unamuno y el doctor Torras y Bages. Ambiente ideológico en que se escribieron. PENSAMIENTO, 7 (1951), 355-365.

257 **Benítez** (Hernán): Nuevo palique unamuniano. (Introducción a doce cartas de Unamuno a González Trilla.) (Al fin del texto de las cartas.) Rev. de la Univ. (Buenos Aires), 2 (1950), 479-551.

258 **Sánchez Barbudo** (Antonio): El misterio de la personalidad de Unamuno. Rev. de la Univ. (Buenos Aires), 1 (1950), 201-254.

[G. Morente] 259 **Iriarte** (Mauricio de), S. J.: El profesor García Morente, sacerdote. Escritos últimos y comentario biográfico. Madrid. Espasa-Calpe. 1951. 328 pp.

[Yela Utrilla] 260 **Galino Carrillo** (María Angeles): Yela Utrilla, filósofo de la educación. RevEspPed, 8 (1950), 347-366.

[Ortega] 261 **Ortega y Gasset** (José): Obras completas. Tomo IV (1929-1933). 2.ª ed. Madrid. Rev. de Occidente. 1951. 556 pp.

262 — — La rebelión de las masas. 12.ª ed. Con un prólogo para franceses y un epílogo para ingleses. Madrid. Rev. de Occidente. 1951. 181 pp.

263 — — El espectador. Madrid. Biblioteca Nueva. 1950. 1.045 pp.

264 — — Estudios sobre el amor. Madrid. Aguilar. 1950. XV-336 pp.

265 — — Papeles sobre Velázquez y Goya. Madrid. Rev. de Occidente. 1950. 312 pp.

266— — Espíritu de la letra. Madrid. Rev. de Occidente. 1951. 152 páginas.

267 **Schoeck** (Helmut): José Ortega y Gasset. Zeitsch. f. phil. Forsch., 4 (1950), 279-283.

268 **Sáiz Barberá** (Juan): Ortega y Gasset ante la crítica. El idealis-

mo en "El Espectador". Madrid. Edic. Iberoamericanas. 1950. 275 pp.

269 **Rosales** (Luis): Ante una estética vital. Consideraciones sobre el último libro de Ortega. Cuad. hispanoameric., 6 (1950), 191-208.

270 **Iturrioz** (Jesús), S. J.: ¿Intriga intelectual contra Ortega? RazFe, 143 (1951), 568-591.

271 **Arias** (Domingo): Polémica reciente desde el "Giornale di Metafísica". RazFe, 144 (1951), 274-276.

272 Selección y recuerdo de la Revista de Occidente. Serie I. Artículos científicos. Serie II. Artículos filosóficos e históricos. Madrid. Revista de Occidente. 1950- 344 y 368 pp.

[D'Ors] 273 **Florit Arizmendi** (Carlos A.): Dialogando con Eugenio D'Ors. Cuad. hispanoameric., 7 (1951), 99-110.

274 **Elías de Tejada** (Francisco): La filosofía jurídica en la España actual. Madrid. Inst. Edit. Reus. 1949. 58 pp.

[Temas hispánicos] 275 **Iriarte** (Joaquín), S. J.: Hispanidad. Una voz con ecos en la filología, en la diplomacia y en un sistema de naciones unidas. RazFe, 141 (1950), 565-575.

276 — — San Pablo en la primera defensa de la Hispanidad .1520). RazFe, 142 (1950), 9-26.

277 **Ferrater Mora** (J.): Is there a spanish philosophy? Hispanic Review (Lancaster), 19 (1951), 1-10.

278 **Nazario de Santa Teresa**, O. C. D.: La espiritualidad española, filosofía española. RevEspir, 10 (1951), 289-300.

279 **Laín Entralgo** (Pedro): Sobre el ser de España. Cuad. hispanoameric., 5 (1950), 467-495.

280 **Hornedo** (Rafael María de), S. J.: En torno al problema de España. RazFe, 141 (1950), 359-378.

281 **Maravall** (José Antonio): Sobre naturaleza e historia en el humanismo español. Arbor, 18 (1951), 469-493.

282 **Palacio Atard** (Vicente): El problema de España y la historia. Cuad. hispanoameric., 6 (1950), 41-50.

283 **Rico** (Nicolás Ramiro): España y Europa. RevEstPol, 30 (1950), 125-134.

Filosofía iberoamericana.

284 **Alvarez de Miranda** (Angel): Perfil actual de Hispanoamérica. Madrid. Edic. Cultura Hispánica. 1950.

285 **Krebs** (Ricardo): Reflexiones sobre la cultura hispanoamericana. Cuad. hispanoameric., 7 (1951), 407-414.

286 **Perdomo García** (José): En torno a la peculiaridad de la filosofía hispanoamericana. Arbor, 20 (1951), 242-250.

287 **Tovar** (Antonio): Philosophia Grammatici o Sócrates sobre los Andes. Cuad. hispanoameric., 6 (1950), 15-37.

288 **Frankl** (Víctor): La evolución de San Agustín y el camino de la inteligencia hispanoamericana. UnivPontBol, 16 (1951), 9-23.

289 **Alvarez de Miranda** (Angel): El pensamiento de Unamuno sobre Hispanoamérica. Cuad. hispanoameric., 5 (1950), 51-81.

290 **González-Estéfani** (José María): Notas en torno al problema de América. Cuad. hispanoameric., 8 (1951), 209-216.

291 **Larroyo** (Francisco): El existencialismo en México. Notas y Estudios de Filosofía (Tucumán), 2 (1951), 329-334.

292 **Cavillas** (Luis Mario): Vasconcelos y su filosofía de la coordinación. Rev. de Educación (La Plata), n. 4 (1950), 21-31.

293 **Frutos** (Eugenio): El existencialismo jubiloso de Jorge Guillén. Cuad. hispanoameric., 6 (1950), 411-426.

294 **Mendoça** (Renato de): Estética de la vida. Las concepciones estéticas de Graça Aranha. Cuad. hispanoameric., 5 1950), 239-254.

295 **Montero Díaz** (Santiago): El mito de Quetzalcoatl. Cuad. hispanoameric., 5 (1950), 441-456.
296 **Pauli** (Evaldo): La nueva orientación filosófica del Brasil. Sapientia, 5 (1950), 196-207; 282-297.

FILOSOFIA

Introducción. Obras y estudios generales. Teoría de la ciencia.

Estudios históricos: *supra*, nn. 36, 37, 38, 75.

297 **García Morente** (Manual): Fundamentos de filosofía. 3.ª ed. Madrid. Espasa-Calpe. 1951. 632 pp.
298 **Sánchez** (Rogerio) y **Feliu Egido** (Vicente): Introducción a la filosofía. Barcelona, 1951. 229 pp.
299 **López Gallego** (Ramiro): Principios filosóficos. Madrid. Instituto Central de Cultura Religiosa Superior. 1950. 198 pp.
300 **Mantilla Pineda** (B.): Los métodos de la filosofía. Univ. de Antioquia (Medellín-Colombia), 25 (1950), 321-339.
301 **Frutos Cortés** (Eugenio): Un punto de partida existencial de la filosofía. Rev. de la Univ. (Buenos Aires), 1 (1950), 151-165.
302 **Agoglia** (Rodolfo M.): La tarea actual de la filosofía. Rev. de Filosofía. (La Plata), n. 2 (1951), 19-26.
303 **Isorna** (José): Ideario del filósofo, del artista y del historiador. La Coruña. Padrón-Herbón. 1950. 81 pp.
304 **Iriarte** (Joaquín), S. J.: El puesto de la mujer en la filosofía. RazFe, 144 (1951), 182-194.
305 **González González** (Emilio): Instituciones de filosofía neo-escolástica. II. Crítica. Madrid. Studium de Cultura. 1950. 207 pp.
306 Textos de Filosofía (E. P.). Introducción. Nociones elementales de Lógica, Psicología y Etica. Teoría del conocimiento y Ontología. Historia de la Filosofía. 3 vols. Madrid. Edit. Bibliografía Española. 1950. 214, 198 y 238 pp.
307 **Vega Alonso** (Rafael): Lógica, Psicología y Etica. Ontología general y especial. Teoría del conocimiento y Ontología. Madrid y Murcia. 1950-1951. 3 tomos. 198, 110 y 150 pp.
308 **Rubert Candáu** (José María): Ser y vida. Análisis fenomenológico de los problemas básicos de la filosofía. Madrid. C. S. I. C. Inst. Luis Vives. 1950 396 pp
309 **Oromí** (Miguel), O. F. M.: Los elementos primitivos de la vida y su relación de dependencia. (A propósito del libro "Ser y vida" de J. M. Rubert Candáu.) VV, 9 (1951), 297-320.
310 **Zaragüeta** (Juan): Filosofía y vida. I. La vida mental. Madrid. C. S. I. C. Inst Luis Vives 1950 338 pp.
311 **Mantilla Pineda** (B.): Filosofía y vida. Univ. de Antioquia (Medellín-Colombia), 26 (1951), 473-483.
312 **Belaúnde** (Victor Andrés): La síntesis viviente. Madrid. Edic. Cultura Hispánica. 1950. XXIII-158 pp.
313 **Zubiri** (Xavier): Naturaleza, Historia, Dios. 2.ª ed. Madrid. Edit. Nacional. 1951. 437 pp.
314 **Echarri** (Jaime), S. J.: Racionalidad propia de las ciencias. PENSAMIENTO, 7 (1951), 147-167.
315 **Houssay** (B.): El papel de la ciencia. Anal. Soc. Cient. Argent. (Santa Fe), vol 150, pp 197-209.
316 **Albareda Herrera** (José María): Consideraciones sobre la investigación científica. Madrid. C. S. I. C. 1951. 466 pp.
317 **García Vieyra** (Alberto), O. P.: Semiología de las ciencias especulativas. Sapientia, 5 (1950), 267-281.
318 **Pinillos** (José Luis): Apuntes en torno a las humanidades y la ciencia. Arbor, 20 (1951), 1-27.

Lógica y Epistemología. Filosofía matemática.

Estudios históricos: *supra*, nn. 34, 65, 82, 85-87, 97, 109, 118, 151, 172, 231, 232, 250.

319 **Rossi** (Abelardo F.): Sobre la necesidad de la lógica. Sapientia 5 (1950), 53-66.
320 **Díez Blanco** (Alejandro): Nuevas lógicas. RevFil, 10 (1951), 43-82.
321 **Zaragüeta** (Juan): Refracción y reflexión mental. Anal. Asoc. Esp. Progr. Cienc., 16 (1951), 151-160.
322 **Russell** (Bertrand): El conocimiento humano. Su alcance y sus limitaciones. Trad. de A. Tovar. Madrid. Rev. de Occidente. 1950. 602 pp.
323 **Planella Guillé** (Juan): Un ensayo sobre el conocimiento. Rev Fil, 10 (1951), 319-329.
324 **Alcorta** (José Ignacio): Aspecto categorial y supracategorial del conocimiento. RevFil, 9 (1950), 233-260.
325 **Casaubón** (Juan A.): Crítica del conceptualismo. Rev. de Filosofía (La Plata), 2 (1951), 27-56.
326 **Cruz Hernández** (Miguel): ¿Idealismo o voluntarismo? RevFil, 10 (1951), 5-41.
327 **Gilson** (Etienne): El realismo metódico. Estudio preliminar de L. E. Palacios. Madrid. Edic. Rialp. 1950. 166 pp.
328 **Marcos** (Venancio): Conversaciones con un escéptico Madrid. 1950. 238 pp.
329 **Roig Gironella** (Juan), S. J.: El empleo del vitalismo y del relativismo para la expresión de las verdades naturales y de las verdades reveladas. EstEcles, 24 (1950), 183-216.
330 **Beth** (E. W.): La existencia de los entes matemáticos. Notas y Estudios de Filosofía (Tucumán), 2 (1951), 249-258.
331 **Rey Pastor** (Julio): La matemática abstracta del siglo XX. Anal. Asoc. Esp. Progr. Cienc., 16 (1951), 11-33.

Metafísica y Teología natural.

Estudios históricos: *supra*, nn. 31, 50, 53, 55, 59, 66, 67, 72, 88, 102, 141, 145, 150, 152, 153, 159-167, 194, 219, 226-230, 291, 293.

332 **Gómez Nogales** (Salvador), S. J.: Génesis y sentido trascendental de la palabra "Metafísica". PENSAMIENTO, 7 (1951) 223-232.
333 — — Síntesis histórica del sentido onto-teológico de la metafísica. RevFil, 10 (1951), 271-317.
334 **Cuesta** (Salvador), S. J.: El ente existencial y el ente existentivo con relación al objeto de la metafísica. PENSAMIENTO, 7 (1951), 55-78.
335 **Roig Gironella** (Juan), S. J.: Relativismo y metafísica absolutamente verdadera. (A propósito de la enciclica "Humani generis".) PENSAMIENTO, 7 (1951), 553-582.
336 **Cuesta** (Salvador), S. J.: La controversia sobre la limitación del acto (Amor Ruibal, Manser, Fuetscher, Santeler, Martínez del Campo, Hellín, Geiger...) PENSAMIENTO, 7 (1951), 232-244.
337 **Platzeck** (Erardo W.), O. F. M.: El problema del "nomen commune analogum", VV, 9 (1951), 5-26.
338 **Rosanas** (Juan), S. J.: Los principios de razón suficiente y de causalidad. Ciencia y Fe, 6 (1950), n. 23, 65-76.
339 **Bofill Bofill** (Jaime): La escala de los seres o el dinamismo de la perfección. Madrid. E. P. E. S. A., 1951. 271 pp.

340 **Sciacca** (Michele Federico): Necesidad de lo absoluto. Arbor, 20 (1951), 48-52.
341 **Ortega** (Augusto A.): Principios constitutivos y origen del ser creado. RevEstPol, 32 (1950), 91-128.
342 **Pacios López** (Arsenio): El problema del mal. Arbor, 20 (1951), 216-221.
343 **Hellín** (José), S. J.: Theologia naturalis. Madrid, B. A. C., 1950. XXVII-928 pp.
344 **García López** (Jesús): Nuestra sabiduría racional de Dios. Madrid, C. S. I. C. Inst. San José de Calasanz, 1950 186 pp.
345 **Arriba** (Francisco): Reflexiones acerca de una célebre controversia teológica. Concurso de Dios en el orden natural. Duc in altum (México), 15 (1950), 164-175.
346 **Pita** (Enrique B), S. J.: El existencialismo y el problema de Dios. Ciencia y fe, 6 (1950), n. 23, 23-32.

Cosmología y biología. Antropología.

Estudios históricos: *supra*, nn. 26, 48, 84, 89, 110, 116, 136.

347 **Paniker** (Raimundo): El concepto de naturaleza. Análisis histórico y metafísico de un concepto. Madrid, C. S. I. C., Inst. Luis Vives, 1951. 447 pp.
348 — — El sentido del problema le la naturaleza. RevFil, 9 (1950), 561-576.
349 **Febrer** (Mateo), O. P.: Nuestra actitud filosófica ante la ciencia física actual. CT, 78 (1951), 65-80.
350 **Puigrefagut** (Ramón): ¿Crisis del determinismo en la física contemporánea? PENSAMIENTO, 6 (1950), 63-77.
351 **Bonamino** (A.), S. D. B.: De las partes en la substancia material antes y después de la cantidad. Sapientia, 5 (1950), 66-73.
352 **Ponz Piedrafita** (Francisco): El desnivel entre lo físico y lo biológico. Arbor, 19 (1951), 282-306.
353 **Arroyave** (Julio César): El espíritu ante la ciencia del Universo. (De Descartes hasta Einstein.) Univ. de Antioquia, Medellín-Colombia, 24 (1950), 505-518.
354 **Pemartín Sanjuán** (José): Esquema fenomenológico y primera aproximación del ser de lo temporal. RevFil, 10 (1951), 177-190.
355 **Paniker** (Raimundo): El átomo de tiempo. Arbor, 15 (1950), 1-32.
356 **Darwin** (Charles): Origen de las especies. 2 vols. 2.ª ed. Madrid, Edit. Bergua, 1950. 362 y 316 pp.
357 **Muñoz** (Jesús), S. J.: Origen del primer viviente orgánico. Arbor, 19 (1951), 208-228.
358 **Goldschmidt** (Richard B.): La evolución vista por un genético. Arbor, 19 (1951), 229-249.
359 **Palafox** (Emilio): Sobre la situación actual del problema de la evolución biológica. Arbor, 19 (1951), 185-207
360 **Saumells** (Roberto): Reflexiones físicas sobre el concepto de génesis evolutiva. Arbor, 19 (1951), 307-322.
361 **Roldán** (Alejandro), S. J.: Epistemología de la evolución biológica. PENSAMIENTO, 7 (1951), 583-601.
362 — — El problema de la evolución y la antropogénesis. Barna., Edit. Atlántida, Colec. Lux, 1950. 240 pp.
363 **Kälin** (J.): El problema de la evolución en el campo de la antropología. Arbor, 19 (1951), 323-346.
364 **Andérez** (Valeriano), S. J.: La generación de los organismos, particularmente en el hombre, conforme al concepto de Santo Tomás de Aquino y al le la biología actual. PENSAMIENTO, 6 (1950), 79-90.

365 — — La generación ontogenésica del hombre. Conforme al concepto de Sto. Tomás y al de la biología actual. PENSAMIENTO, 6 (1950), 351-363.
366 — — ¿Qué se ha de pensar hoy sobre el "pithecanthropus? RazFe, 142 (1950), 367-382.
367 **Rabeneck** (Juan), S. J.: El origen del primer hombre. EstEcles, 25 (1951), 21-31.
368 **Meléndez** (Bermudo): ¿Evolución o creación? Orígenes del hombre. RazFe, 141 (1950), 520-524.
369 **Roig Gironella** (Juan): Ensayo de antropología metafísica. Antropología auténtica. PENSAMIENTO, 6 (1950), 33-62.
370 **Bofill Bofill** (Jaime): El hombre y su destino. Arbor. 16 (1950), 23-38.
371 **López Ibor** (J. J.): La idea del hombre en la biología moderna. Arbor, 18 (1951), 494-516.
372 **González Caminero** (Nemesio), S J: Psicología de la entrada en la vida. PENSAMIENTO, 6 (1950), 325-344.
373 **Casson** (Herbert N.): El complejo humano. (Un objeto de la psicología práctica.) Trad. de E. Homs Oller y Jorge Boguñá. Barna., Edic. As, 1950. 227 pp.
374 **Caba** (Pedro): Misterio en el hombre. (Introducción a la antroposofía del hombre que se oculta o a la verdad como encubrimiento.) Madrid, Edit. Colenda, 1950. 311 pp.
375 **Perpiñá Rodríguez** (Antonio): Los problemas del hombre y de la vida humana. Primera parte de una teoría de la realidad social. Tomo II. Madrid, C. S. I. C., Inst. Balmes, 1950. 347 pp.
376 **Rath-Vegh** (István): Historia de la estupidez humana. Trad. de F. Oliver Brachfeld. Barna., Edit. José Janés, 1950. 320 pp.
377 El hombre desamparado. Sapientia, 5 (1950), 83-88.
378 **Caba** (Pedro): Los sexos, el amor y la historia. Tentativa de una nueva interpretación del hombre. Vol. II. Barna., Edic. S. L. C., 1950. 641 pp.
379 **Sementowsky-Kurillo** (N.): el hombre y su estrella. Rutas experiencias y direcciones de la cosmopsicología. Trad. de V. Scholz. Barna., Edit. Planeta, 1950. 460 pp.
380 **Rof Carballo** (J.): El hombre a prueba. Madrid, Edit. Montalvo, 1951. 256 pp.
381 **Fraga Iribarne** (Manuel): Los grandes hombres ante la muerte. Capítulos decisivos. Barna., Montaner y Simón, 1951. 352 pp.

Psicología racional y experimental.

Estudios históricos: *supra,* nn. 32, 62, 68, 71, 90, 113, 120, 121, 146, 218, 221, 264.

382 **Meseguer** (Pedro), S. J.: Psicología reflexiva. RazFe, 141 (1950), 639-643.
383 — — Relaciones entre lo somático y lo psíquico. RazFe, 141 (1950), 85-88.
384 **Pérez Argos** (Baltasar), S. J.: El determinismo funcional de la voluntad. El "instinctus naturae" y el "imperium rationis". PENSAMIENTO, 7 (1951), 295-319.
385 **Garrigou-Lagrange** (Reginaldo), O. P.: La vida eterna y la profundidad del alma. 2.ª ed. Madrid, Edic. Rialp., 1951. 356 pp.
386 **Palmés** (Fernando María), S. J.: Metapsíquica y espiritismo. 2.ª ed. refundida y puesta al día. Barna., Labor, 1950. XXVIII-630 pp.
387 **Charloteaux** (J.) y **Dohet** (A.): La radiestesia ante la ciencia. Revelaciones sobre la radiestesia. Prólogo de Michiels. Barna., Edit. Nova, 1950. 255 pp.

388 **Erasmo** (Jaime): La locura y la lógica. (Revelaciones de un post-esquizofrénico.) Barna., Edic. Tauro, 1951. 249 pp.
389 **Garmendía de Otaola** (A.), S. J.: El tipo vivencial B o "introversivo", de Rorschach. RevEspPed, 8 (1950), 251-265.
390 **Germain** (José): El psicotécnico frente al problema del estudio de la personalidad. RevPsGenApl, 6 (1951), 41-74.
391 **Gil de Fagoaga** (Lucio): Perfiles psicológicos percentilados. Ordenación de pruebas y baremos. Madrid, Ed. Diana, 1951. 19 pp.
392 — — Perfiles españoles percentilados. Aplicaciones individuales y colectivas del punto de vista de Ed. Claparède. RevPsGenApl, 6 (1951), 85-99.
393 **Hartridge** (H.): Recientes adelantos en la fisiología de la visión. RevPsGenApl, 6 (1951), 240-275.
394 **Jung** (C. G.): El yo y el inconsciente. Trad. de S. Monserrat Esteve. Barna., Edit. L. Miracle, 1950 225 pp.
395 **Laín Entralgo** (Pedro): Introducción histórica al estudio de la patología psicosomática. Madrid, Edit. Paz Montalvo, 1950. 152 páginas.
396 **Law** (W. Harrison): Doce retratos psicológicos animados. Revelación del carácter. Barna., Edit. Selecciones Literarias y Científicas, 1950. 102 pp.
397 **Limón Miquel** (Carmen): Psicología de la adolescencia. RevEsp Ped, 8 (1950), 5-29.
398 **Lindworski** (Juan): El poder de la voluntad educanda según la psicología experimental moderna. Bilbao, El Mensajero del C. de Jesús, 1950. 182 pp.
399 **López Ibor** (J. J.): La angustia vital. (Psicología general psicosomática.) Madrid, Edit. Paz Montalvo, 1950. 713 pp.
400 **Meseguer** (Pedro), S. J.: La educación como problema de energía psíquica. RazFe, 143 (1951), 375-387.
401 — — ¿Qué hay de los sueños? Un poco de historia. RazFe, 141 (1950), 251-274.
402 — — Los sueños ante la ciencia. RazFe, 142 (1950), 59-76; 251-264; 383-398
403 **Molina Núñez** (J.): Observaciones psicoanalíticas. Madrid, Editorial Escelicer, 1950. 116 pp.
404 **Muñoz** (Jesús), S. J.: Angustia, enfermedad, placer. Psicología de la vida cotidiana. Comillas, Universidad Pontificia, 1950. 194 páginas.
405 **Pinillos** (José Luis): Configuración y carácter. Notas sobre el test de dibujo de Ehrig Wartegg. RevPsGenApl, 6 (1951), 307-333.
406 **Pozo** (Alberto del): Los intereses vocacionales y las diferencias debidas al sexo. RevPsGenApl, 6 (1951), 297-305.
407 **Radetzki** (S. A.): Los sueños, su significación e interpretación. 2.ª ed. Madrid, Edic. Ibéricas, 1950. 178 pp.
408 **Rof Carballo** (J.): Patología psicosomática. 2.ª ed. Madrid. Edit. Paz Montalvo, 1950. 996 pp.
409 **Villarejo Mínguez** (Esteban): La corriente psicológica herbartiana y sus aportaciones al método pedagógico moderno. RevEsp Ped, 9 (1951), 375-390.
410 **Yela** (Mariano): El análisis factorial como fundamentación científica de la orientación y selección profesionales. RevPsGenApl, 6 (1951), 75-84.

Etica general. Filosofía del derecho.

Estudios históricos: *supra*, nn. 11, 63, 100, 121, 127, 128, 130, 132, 176, 182, 210, 213, 214, 215, 233, 274.

411 **Derisi** (Octavio Nicolás): Los fundamentos metafísicos del or moral. Madrid, C. S. I. C., Inst. Luis Vives, 1951. 567 pp.
412 **Cafferata** (Andrés), S. J.: Los elementos del acto libre. N para una teoría escolástica sobre la responsabilidad. Cienci Fe, 6 (1950), n. 23, 33-63.
413 **Peinador** (Antonio), C. M. F.: Responsabilidad moral del pasional. Miscel. Comill, 16 (1951), 183-222.
414 **Alvarez Turienzo** (S.): El tema de la persona. En la prim semana española de filosofía. CdD, 163 (1951), 603-626.
415 **Tierno Galván** (E.): Hombre, humanidad y humanismo. Rev Pol, 32 (1950), 181-187.
416 **Gómez Arboleya** (Enrique): Más sobre la noción de pers RevEstPol, 29 (1950), 107-124.
417 **Sciacca** (Michele Federico): Libertad y persona humana. EstPol, 35 (1951), 103-110.
418 **Rosales** (Luis): Obediencia y libertad. Cuad. hispanoameric (1951), 257-279.
419 **Dalma** (Juan): Origen biológico de la personalidad moral. cosomática (Buenos Aires), 2 (1951), 3-9
420 **Sorokin** (Pitirim A.): Polarización en la frustración y en la sis. RevIntSoc, 9 (1951), n. 35, 5-24.
421 **Castán Tobeñas** (José): La equidad y sus tipos históricos en cultura occidental europea. Madrid, Inst. Edit. Reus, 1950. páginas.
422 **Cathrein** (Víctor): Filosofía del derecho. El derecho natura el político. Trad. de A. Jardón y C. Barja. 6.ª ed. Madril, In Edit. Reus, 1950. VIII-288 pp.
423 **Goldschmidt** (Werner): La naturaleza del derecho y sus blemas. RevEstPol, 29 (1950), 141-155.
424 **Díez-Alegría** (José María), S. J.: Juricidad y eticidad. PE MIENTO, 6 (1950), 91-94.
425 **Gómez Arboleya** (Enrique): Supuestos cardinales de la cie jurídica moderna. RevEstPol, 34 (1950), 57-76.
426 **Aftalion** (Enrique R.): El saber de los juristas como conocim to por comprensión. RevEstPol, 37 (1951), 165-207.
427 **Gómez Arboleya** (Enrique): El racionalismo jurídico y los digos europeos. RevEstPol, 37 (1951), 15-34.
428 **González Vicén** (Felipe): El positivismo en la filosofía del recho contemporáneo. RevEstPol, 31 (1950), 13-59.
429 **Legaz y Lacambra** (Luis): La noción jurídica de la persona hu na y los derechos del hombre. RevEstPol, 35 (1951), 15-46.

Etica especial: individual, social, familiar, política internacional.

Estudios históricos: *supra*, nn. 8, 9, 10, 33, 103-106, 133, 168, 199, 203, 207, 234, 240, 246.

430 **Perpiñá Rodríguez** (Antonio): Sujeto y objeto de la relación cial. El problema de la individualidad. RevIntSoc, 8 (1950), n. 283-312.
431 **Alcorta** (José Ignacio): Lo social desde la persona. RevEstPol, (1951), 55-84.

432 **Estrada** (José María de): Persona y socialización. Dinámica social (Buenos-Aires), 1 (1950), n. 3, 6-8.
433 **Lissarrague** (Salvador): El acto social. RevEstPol, 36 (1951), 27-42.
434 **Estal** (Gabriel del), O. S. A.: Lo social y las ciencias (formas) sociales. CdD, 162 (1950), 5-60; 273-312; 475-526.
435 **Tierno Galván** (E.): Ensayo acerca del valor social de las cosas. RevEstPol, 31 (1950), 79-115.
436 **Sevilla** (Andrés D.): Apuntes de la teoría de la sociedad. I. Valencia, 1950. 149 pp.
437 **Picó** (César E.): El objeto de la sociología. Rev. de Filosofía (La Plata), 2 (1951), 13-17.
438 **Alcorta** (José Ignacio): Dualidad del método en sociología. RevIntSoc, 9 (1951), n. 33, 73-92.
439 **Pergolesi** (Ferruccio): Contribución aportada por la literatura narrativa y teatral a la sociología jurídica. RevIntSoc, 8 (1950), n.32; 315-353.
440 **Urmeneta** (Fermín de): El optimismo social. Fomento Social, 6 (1951), 413-427.
441 — — La paz social. Fomento Social, 5 (1950), 325-338.
442 **Todolí** (José), O. P.: Naturaleza y primacía del bien común, RevFil, 9 (1950), 577-604.
443 **Palacios** (Leopoldo Eulogio): La primacía absoluta del bien común. Arbor, 16 (1950), 345-375.
444 **Ruiz del Castillo** (Carlos): Elementos y exigencias del bien común. Madrid, Ministerio de Trabajo, Escuela Social, 1950. 22 pp.
445 **Palacios** (Leopoldo Eulogio): Polémica sobre el bien común y los derechos de la persona. Estudios (Sant. de Chile), n. 206 (1950), 41-45.
446 **Raffo-Magnasco** (Benito R.): El método y la certidumbre en la ciencia política. Sapientia, 5 (1950), 168-181.
447 **Conde** (Fransico Javier): Misión política de la inteligencia. RevEstPol, 31 (1950), 11-30.
448 **Fernández-Miranda Hevia** (Torcuato): El ser de la realidad política y su conocimiento. Cuad. hispanoameric., 6 (1950), 351-364.
449 **Philippi** (Julio): El orden político. Estudios (S. de Chile), n. 206 (1950), 19-40.
450 **Ollero** (Carlos): La relativización actual de los principios políticos. RevEstPol, 35 (1951), 47-62.
451 — — Principios políticos y organización europea. Arbor, 18 (1951), 66-74.
452 **Geiger** (Teodoro): El dominio de los "expertos". RevEstPol, 30 (1950), 81-103.
453 **Truyol Serra** (Antonio): Fundamento del derecho internacional público. Barna., Seix, 1950. 50 pp.
454 **Goldschmidt** (Werner): Guerra, duelo y proceso. RevEstPol, 34 (1950), 77-93.
455 **Zamayón** (Pelayo de), O. F. M.: Los tratados de paz injustos. EstFranc, 51 (1950), 5-37.

social económica.

Estudios históricos: *supra*, nn. 20, 21, 126, 169.

456 **García-Pelayo** (M.): El saber económico europeo. RevEstPol, 32 (1950), 175-180.
457 **Mingarro y San Martín** (José): Los postulados de la justicia social. RevEstPol, 37 (1951), 85-104.
458 **Pérego** (Angel): Normas, naturaleza y límites del derecho al tra-

bajo. Fomento Social, 5 (1950), 289-310. Cfr. Ciencia y F (1950), n. 22, 63-83.

459 **Azpiazu** (Joaquín), S. J.: El derecho al trabapo y la justici cial. Fomento Social, 5 (1950), 419-428.

460 — — El salario y la sociedad en algunos economistas li les. Fomento Social, 6 (1951), 157-167.

461 **Díez-Alegría** (José María), S. J.: En torno al problema d cogestión obrera. RazFe, 144 (1951), 210-220.

462 **Perdomo García** (José): Sociolog'a de la actividad profes femenina. RevEspPed, 9 (1951), 627-639.

Filosofía del lenguaje.

463 **Buehler** (Karl): Teoría del lenguaje. Trad. de J. Marías. Ma Rev. de Occidente, 1950. VIII-489 pp.

464 — — Teoría de la expresión. (El sistema explicado por su hist Trad. de H. Rodríguez. Madrid, Rev. de Occidente, 1950. 27

465 **Lange** (Fritz): El lenguaje del rostro. Una fisiognómica cie ca y su aplicación práctica a la vida y al arte. Con un es sobre "Fisiognómica y Patognómica", de Ramón Sarró. 2.ª Barna., Edit. L. Miracle, 1951. 366 pp.

466 **Wolff** (Charlotte): Psicología del gesto. Trad. de M. Si Barna., Edit. L. Miracle, 1951. 264 pp.

467 — — La mano y su lenguaje. Con un prefacio de W. M. venson. Trad. de M. Siguán. Barna., Edit. L. Miracle (Bibli de Antropología), 1950. 221 pp.

Filosofía de la educación.

Estudios históricos: *supra,* nn. 15, 69, 70, 70, 94, 95, 96, 147, 238, 260.

468 **Málaga García** (Eduardo): Pedagogía general. 4.ª ed. Bu 1950. 222 pp.

469 **Solana** (Ezequiel): Curso completo de pedagogía. 4 vols. Ma Escuela Española, 1951. (I, Pedagogía general; II, Didáctica dagógica; III, Organización escolar e instituciones complem rias; IV, Historia de la pedagogía.)

470 **Rey Altuna** (Luis): Etiología de la enseñanza. RevEspPe (1950), 425-439.

471 **Pacios** (Arsenio): ¿La educación, círculo vicioso? RevEspPe (1951). 543-560.

472 **Iserte** (Salvador): Los peligros del pensamiento mal dirigido. giene mental,) Valencia. Edit, Horizontes. 1951, 101 pp.

473 **García Hoz** (Víctor): El nacimiento de la intimidad y otros tudios, Madrid. C, S, I, C,. Inst, San José de Calasanz. 142 pp,

474 **Villaverde** (Juan): El hermano menor dominante. Rev. de cación (La Plata). 1 (1950). 37-57, ...

475 **Allers** (Rudolf): Naturaleza y educación del carácter. Trad H. Rodríguez Sanz. Barna.. Labor, 1950. XXVII-346 pp.

476 **Naranjo Villegas** (Abel): Cosmopatía y pedagogía. Bolívar gotá), n. 4 (1951), 597-612.

477 **Latorre y Timoneda** (Emilio) y **Rubio** (Teodoro Agustín): cología pedagógica y paidología. Madrid, 1951. 217 pp.

478 **Serebrinski** (B.) y **Benítez** (Sara): Uso de frases incompletas el estudio de la personalidad infantil. Rev. de Educación (La ta), 1 (1950), 59-70.

479 **Andrés Muñoz** (María Corona): Consideraciones sobre el

cólogo escolar: funciones y formación. RevEspPed, 8 (1950), 517-531.

480 **Ruiz** (Daniel J.): Un problema psicológico: la atención en la edad escolar. Rev. de Educación (La Plata), 5 (1950), 35-45.

481 **Romero Marín** (Anselmo): El cine y los problemas pedagógicos internacionales. RevEspPed, 9 (1951), 251-259.

482 — — Psicofilmología y educación intelectual. RevEspPed, 9 (1951), 175-188.

483 **Lasso de la Vega** (Javier): La crisis mundial de la institución universitaria. Arbor, 20 (1951), 60-72.

ía de lo bello del arte.

Estudios históricos: *supra*, nn. 265, 269, 294.

484 **Roig Gironella** (Juan): Metafísica de la belleza. PENSAMIENTO, 7 (1951), 29-53.

485 **Prieto Delgado** (Luis): Belleza y forma. RazFe, 143 (1951), 61-69.

486 **Aumann** (Jordán): La belleza y la respuesta estética. RevFil, 10 (1951), 83-118.

487 **Rey Altuna** (Luis): Cualificación del estado estético. RevFil, 9 (1950), 217-231.

488 **Derisi** (Octavio Nicolás): Arte y poesía. Consideraciones sobre la esencia del arte. RevFil, 9 (1950), 25-44.

489 **Mañero y Mañero** (Salvador): ¿Puede dársenos a través de la poesía una concepción del ser y de la vida? CdD, 163 (1951), 455-488.

490 **Stites** (Raymond S.): Las artes y el hombre. Trad. de J. Bofill. I. Barna., Edit. Reverté, 1950. 455 pp.

491 **Mañero y Mañero** (Salvador): Valoración ética de la expresión artística de lo inmoral. RevFil, 9 (1950), 433-460.

492 **Camón Aznar** (José): La estética del cine. RevEspPed, 9 (1951), 273-279.

ía de la religión.

Estudios históricos: *supra*, nn. 17, 36-41, 51, 54, 164, 170, 171, 183, 195, 200, 222, 259, 278, 295.

493 **Enciso** (Jesús, Obispo de Ciudad-Rodrigo): Curso de historia comparada de las religiones. Madrid, Cultura Religiosa Superior, 1950. 361 pp.

494 **Jiménez Duque** (Baldomero): Metafísica y mística. RevFil, 9 (1950), 45-54.

495 **Hernández** (Eusebio), S. J.: Temperamento y mística. Manresa, 23 (1951), 143-164.

496 **Roldán** (Alejandro), S. J.: Antropología religiosa. Ensayo de síntesis. Manresa, 22 (1950), 293-316.

497 **Leturia** (Pedro), S. J.: La apostasía de las masas a través de la historia. RevEspTeol, 10 (1950), 3-40.

498 **González Caminero** (Nemesio), S. J.: Fundamentos de una espiritualidad para intelectuales. Manresa, 22 (1950), 407-416.

499 — — "Ejemplaridad" de la vida de Cristo en la vida cristiana. (—En conexión con las modernas teorías axiológicas—.) Est-Eccles, 24 (1950), 367-394.

Filosofía de la historia y de la cultura.

Estudios históricos: *supra*, nn. 142, 143, 144, 206, 279-283, 285.

500 **Aranguren** (José Luis L.): Lejanía y cercanía de nuestro tiem a Dios. Cuad. hispanoameric., 7 (1951), 371-386.
501 **Bauhofer** (Oscar): El hombre y la técnica. Cuad. hispanoame 6 (1950), 211-217.
502 **Bullón y Fernández** (Eloy): La crisis intelectual de nuestro ti po. Anal. Real Acad. Cienc. Moral. Polit., 3 (1951), 207-234.
503 **Caba** (Pedro): Europa se apaga. (La psicología de la histori la interpretación de nuestro tiempo.) Madrid, Edit. Colenda, 1 511 pp.
504 **Dawson** (Christopher): Situación actual de la cultura euro Madrid, Ateneo, 1951. 35 pp.
505 — — La tradición de la cultura occidental: sus siete fases. bor, 20 (1951), 327-347.
506 **Delmas** (Claude): El porvenir de Europa. Rev. de la Univ. (B nos Aires), 1 (1950), 101-149.
507 **Dubarle** (D.), O. P.: Técnicas modernas y problemas de civ zación. Cuad. hispanoameric., 7 (1951), 39-51.
508 **Fabre-Luce** (Alfred): El siglo se configura. Madrid, E. P. E. S. 1950. 254 pp.
509 **Fontán** (Antonio): Humanismo. Arbor, 19 (1951), 66-74.
510 **García Morente** (Manuel): La crisis intelectual de nuestro tie po. Anal. Real Acad. Cienc. Moral. Polit., 3 (1951), 235-257.
511 **Gómez Arboleya** (Enrique): Posición y ámbito del problema Europa. RevEstPol, 30 (1950), 105-123.
512 **Huizinga** (J.): Entre las sombras del mañana. Diagnóstico de enfermedad cultural de nuestro tiempo. Trad. de M. de Meye Madrid, Rev. de Occidente, 1951. 229 pp.
513 **Laín Entralgo** (Pedro): Introducción a una historia particul Cuad. hispanoameric., 8 (1951), 297-317.
514 — — La Universidad, el intelectual y Europa. Madrid, E Cultura Hispánica, 1950. 140 pp.
515 — — Bizantinismo europeo y bizantinismo americano. Cu hispanoameric., 6 (1950), 329-343.
516 **Laurent** (H.): Perspectiva cristiana y perspectiva marxista de Historia. RazFe, 143 (1951), 342-357; 469-478.
517 **Lissarrague** (Salvador): Cristianismo y cultura europea. Cu hispanoameric., 7 (1951), 89-97.
518 **Matl** (Josef): Dostoievski y la crisis de nuestro tiempo. R EstPol, 37 (1951), 35-54.
519 **Millán Puelles** (Antonio): Ontología de la existencia histór Madrid, C. S. I. C., Filosofía de la Cultura, 1951. 200 pp.
520 — — El sentido de la historiografía filosófica. RevFil, 10 (195 331-339.
521 — — Problema y misión de Europa. Cuad. hispanoameric., (1951), 417-424.
522 **Muñoz** (Jesús), S. J.: Materia y espíritu. Balance de medio glo. RazFe, 144 (1951), 344-360.
523 **Paniker** (Raimundo): El Cristianismo no es un humanismo. bor, 18 (1951), 165-186.
524 **Penella de Silva** (Manuel): Civilización y contracivilización. R de la Univ. (Buenos Aires), 1 (1950), 19-99.
525 **Jolivet** (Regis): Occidente y el pensamiento cristiano. Sapient 5 (1950), 254-266.
526 **Rothacker** (Erich): Filosofía de la historia. Trad. de H. Góm Madrid, Ed. Pegaso, 1951. 262 pp.

527 **Maiwald** (Serge): El fondo sociológico de la crisis actual de la cultura. RevEstPol, 36 (1951), 15-26.
528 **Toynbee** (Arnold): Ley y libertad en la historia. RevEstPol, 39 (1951), 15-26.
529 **Valtierra** (Angel), S. J.: Oriente enfrentado a Occidente. RevJav, 36 (1951), 129-138.
530 **Ventosa Calvell** (Juan): Breviario de problemas contemporáneos. Madrid, Edit. Plus-Ultra, 1950. 295 pp.

L. MARTINEZ G.

Chamartín de la Rosa (Madrid).

PUBLICACIONES PENSAMIENTO

BALMES, en el primer centenario de su muerte—PENSAMIENTO, vol. 3 (1947), número extraordinario, fuera de serie. Un tomo de 336 págs., 40 ptas.

SUAREZ, en el IV centenario de su nacimiento.—PENSAMIENTO, vol. 4 (1948), número extraordinario, fuera de serie. Un tomo de 648 págs., 90 ptas.

HUMANI GENERIS. Texto y comentarios,—PENSAMIENTO, vol. 7 (1951), número 28 (octubre-diciembre 1951). 208 páginas. Contiene el texto latino de la Encíclica *Humani generis* y estudios sobre su contenido filosófico, por J. Iriarte, J. M.ª Díez-Alegría, S. Cuesta, J. Roig Gironella y J. Muñoz. 30 ptas.

S. VANNI ROVIGHI. Introducción al estudio de Kant. Traducción por Ramón Ceñal, S. J. Un volumen de 20 × 14 centímetros, 232 págs., 28 ptas.

Ediciones FAX - Zurbano. 80 - Madrid

CRONICA

ESPAÑA

Sociedad Española de Filosofía.

El día 31 de marzo, D. Jorge Pérez Ballester, profesor de la Universidad de Barcelona, disertó sobre el tema "La problemática de la filosofía de la Historia, según N. Hartmann". La historia plantea a Hartmann tres géneros de problemas: *a*) Problemas metafísicos, que versan sobre la posibilidad de comprensión y solución de los factores históricos; sobre la fenomenología de lo histórico y sus dimensiones teleológica y axiológica; sobre la legalidad, temporalidad y ámbito de lo histórico. *b*) problemas metodológicos: en este campo Hartmann hace la crítica de la comprensión diltheyana y del criterio axiológico. c) Problemas de historicismo: Hartmann reconoce que la historia no es una mera sucesión de acontecimientos, que en ella se da una presencialidad selectiva del pasado; hay condiciones en la estructura del proceso histórico que no son históricas en sí mismas; el estudio fenomenológico de tales estructuras es previo a la filosofía de la historia. El profesor Pérez Ballester terminó su disertación con una breve crítica de las doctrinas expuestas de N. Hartmann.

El día 18 de abril, D. José Pemartín disertó sobre "La integración temporal de lo histórico". Sin el tiempo no es concebible la historia. Pudiera primeramente hablarse de un tiempo histórico, que podría llamarse pleonásticamente "cronológico"; este tiempo surge del tiempo cosmológico o vital; pero implica su inteligencia, implica ya una cierta posición filosófica ante la historia. Una más perfecta conciencia de lo histórico exige pasar de la consideración de aquel tiempo primario al tiempo que podría llamarse psicológico, que se cualifica constantemente en presente, pasado y futuro. El "ser pasado", primera condición necesaria de lo histórico, implica una expectación de futuro, en la que aparece la noción de libertad. De la integración a lo largo del tiempo cuantitativo, cronológico, de todos los presentes del tiempo cualitativo o vital, puede resultar una visión panorámica de lo histórico, como conciencia del paso permanente de lo vital a lo racional, de lo físico a lo metafísico. En esta intuición, concluye el señor Pemartín, radicaría la conciencia de la historicidad: el sentirse el hombre cargado de destino.

El día 14 de mayo, la señorita María Josefa González Haba, profesora de la Universidad de Madrid, leyó una ponencia sobre el tema: "La realidad histórica y la trascendencia". Para responder a la pregunta: ¿Se puede por la historia trascender la misma historia?, examinó los diversos aspectos de la realidad histórica, que parecen llevar a la trascendencia. Estos aspectos, son: 1) La historicidad del hombre. 2) La libertad en la historia. 3) La historia en su dimensión de amor. Este examen descubre en la historia el testimonio de la trascendencia, esto es, de la dimensión suprahistórica del mismo acontecer humano.

Cursos y conferencias.

Don Antonio Millán Puelles, catedrático de la Universidad de Madrid ha desarrollado en el Ateneo de esta misma ciudad un cursillo de once lecciones sobre "El sentido del misterio en filosofía". Trató, entre otros, de los siguientes temas: "La idea inteligible del misterio y sus precisiones dialécticas". "Prestigios del irracionalismo", "El enigma de la existencia", "La plenitud del ser", "El logicismo en metafísica y sus formas", "La intuición metafísica del ser", "Jerarquía del misterio ontológico".

En el Ateneo de Madrid, en un curso celebrado el pasado trimestre sobre "Problemas del catolicismo actual", han disertado: el profesor Michele F .Sciacca, de la Universidad de Génova, sobre "Situación actual de la filosofía católica en Italia"; el doctor Josef Pieper, de la Universidad de Münster, sobre "La actualización del tomismo"; el doctor Alfonso Candáu, profesor de la Universidad de Madrid, sobre "El hombre y su razón".

En el Círculo Cultural "Medina", de Barcelona, D. Antonio Tovar, rector de la Universidad de Salamanca, leyó una disertación intitulada "Consideraciones sobre Platón".

En el Aula Magna de la Universidad de Barcelona, D. Pedro Laín Entralgo, rector de la Universidad de Madrid, disertó sobre "La espera y la esperanza en el pensamiento cristiano".

En el Instituto Filosófico Balmesiana, de Barcelona, el profesor Michele F. Sciacca disertó sobre "Antiumanismo del Umanosimo ateo"; en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Madrid, sobre "El fundamento metafísico de la persona humana".

En el Instituto Iberoamericano, de Valencia, D. José Corts Grau, rector de la Universidad de la misma ciudad, disertó sobre el tema "Cara y cruz del existencialismo".

En la Escuela Social, de Madrid, D. José Perdomo García, profesor de la Universidad de Madrid, ha desarrollado un cursillo de cuatro lecciones sobre "Persona y sociedad".

En el Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid), el doctor Victorian Vuia, secretario del Centro Rumano de Investigación Científica, de París, ha disertado sobre el tema "El problema del ser en la filosofía presocrática".

Convocatorias.

El Instituto "Luis Vives" de Filosofía (Madrid) ha hecho pública la convocatoria de la II Semana Española de Filosofía, que tendrá lugar en los días 8 al 15 de abril de 1953. El tema central de discusión será "El problema del mal". Las ponencias versarán sobre los puntos siguientes: metafísica del mal; el mal en el mundo físico; el mal en el hombre: en el orden intelectual, moral y social; Dios y el mal. Durante la Semana se celebrarán también conferencias sobre la historia del problema del mal. Las comunicaciones, que no podrán exceder la extensión de cinco folios mecanografiados a doble espacio, deberán ser enviadas antes del 15 de enero de 1953 a la Secretaría del Instituto "Luis Vives", Serrano, 127. Madrid.

La Sociedad Española de Filosofía invita a sus miembros a intervenir en la discusión del tema "Problemas de una filosofía del hombre", que será el objeto central de trabajo en sus sesiones científicas del próximo curso 1951-1953. Los temas particulares de las sesiones serán los siguientes: 1) La antropología filosófica: su problemática en la filosofía actual; 2) Biología y antropología .3) Racionalidad, lenguaje y esencia del hombre. 4) Ser moral y esencia del hombre. 5) Esencia e historicidad humanas. 6) Antropología, técnica y ciencia (filosofía del *homo faber* y del *homo sapiens*. 7) La metafísica en función de la antropología. 8) Metafísica del hombre. 9) El humanismo: su problema en la filosofía actual.

Nueva revista.

El Instituto Filosófico de Balmesiana ha inaugurado la publicación de unos cuadernos trimestrales intitulados *Espíritu. Conocimiento. Actualidad.* La nueva revista se presenta con estas palabras: "Como el espíritu vivifica la materia informe y la eleva hacia lo alto, hasta darle anhelos de infinitud y de perennidad, así quiere nuestro *Espíritu* penetrar en la carne amorfa de nuestro mundo moderno, disgregado y pesimista, para darle un calor de vida y un aliento de perenne seguridad." *Espíritu*, en su primer número, ofrece amplias reseñas de importantes obras filosóficas recientes y breves colaboraciones de J. Tusquets, A. Forteza, J. Blasco y M. de Guzmán.

Redacción: Durán y Bas, 9. Barcelona. Suscripción anual: España, 30 pesetas; extranjero, 40 pesetas.

EXTRANJERO

En Roma, del 5 al 8 de abril, se ha celebrado el II Congresso Internazionale di Studi Umanistici. El Comité Directivo del Congreso, bajo la presidencia del profesor Enrico Castelli, estaba constituído por los Prof. H. Bédarida, de la Sorbona; E. Garin, de la Universidad de Florencia, E. Grassi, de la de Munich, R. Klibansky, de la McGill University de Montreal, y A. Renaudet, del Colegio de Francia. El tema del Congreso ha sido: Cristianismo y razón de estado en el arte y en la filosofía del Humanismo y del Renacimiento. España estuvo representada por D. Eugenio D'Ors, que leyó una comunicación sobre "La mithologie classique: une constante historique". Simultáneamente con el Congreso se celebró una Exposición "del demoníaco nell'arte".

El Instituto de Filosofía de la Universidad de Roma ha iniciado la publicación de una nueva revista, "*Rassegna di Filosofia*"; sus directores son Carlos Antoni, Bruno Nardi y Ugo Spirito. El fin de la nueva revista es principalmente informar sobre cuanto se publica en Italia y fuera de ella en el campo de los estudios filosóficos. El número 1 (enero-marzo 1952) contiene: B. Nardi, "Edizioni critiche di pensatori medievali"; P. Filiasi Carcano, "Rassegna di filosofia della scienza"; M. Biscione, "Metodologia e storia della storiografia"; F. Valentini, "Il concetto di persona nella filosofia francese contemporanea"; T. Gregory, "Cattolicesimo e storicismo".

Redacción: F. Valentini. Istituto di Filosofia dell'Universitá di Roma. Suscripción anual: Italia, 1.500 ls., extranjero, 2.500.

Emile Brehier. Ha fallecido en París, el 3 de febrero de 1952, el conocido historiador de la filosofía Emile Brehier. Nació en Bar-le-Duc el dia 12 de abril de 1876. Fué profesor de la Sorbona y miembro del Instituto de Francia. Entre sus numerosas producciones merecen especial mención: *Les idées philosophiques et réligieuses de Philon d'Alexandrie* (1908), *La théorie des incorporals dans l'ancien stoicisme* (1908), *Chrysippe* (1910), *Schelling* (1912), *Histoire de la philosophie allemande* (1921), *Histoire de la Philosophie* (1926-1932, con múltiples reediciones; tradución española por Demetrio Náñez y prólogo de J. Ortega y Gasset, Buenos Aires, 1944), *La Philosophie de Plotin* (1918), *La philosophie du moyen âge* (1938), *La philosophie et son passé* (1950). Brehier es también el editor y traductor de los seis volúmenes de las *Enneadas* de Plotino, de la Colección Buddé.

LIBROS RECIBIDOS

N. B.—Sólo nos comprometemos a publicar recensión de los libros recibidos cuyo contenido cuadre con los fines específicos de nuestra Revista.

Los libros para recensión deberán enviarse a la Redacción de PENSAMIENTO, Pablo Aranda, 3. Madrid (6).

De sus autores:

CESTERO BURGOS, TULIO: *Filosofía de un régimen.* Ciudad de Trujillo (República Dominicana), Editorial Montalvo, 1915. 102 pp.

CREUS VIDAL, LUIS: *Le problème de l'évidence de la religion.* Barcelona, 1951. 124 pp. 19 × 14 cm.

— — *Interrogantes sobre el continuo y el infinito matemático.* Barcelona, Ediciones Ariel, 1951. 88 pp. 19 × 14 cm.

ROBLES, OSWALDO: *Propedéutica filosófica. Curso de Introducción general a la filosofía.* 3.ª edición aumentada. México, Editorial Forrúa, 1952. 320 pp. 20 × 16 cm.

SCHNEEBERGER, GUIDO: *Kants Konception der Modalbegriffe.* Basel, Verlag für Recht und Gesellschaft, 1952. 112 pp. 23 × 19 cm.

Del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Central de Publicaciones. Vitrubio, 16. Madrid.

DÍEZ ALEGRÍA, JOSÉ MARÍA, S. J.: *El desarrollo de la doctrina de la ley natural en Luis de Molina y en los Maestros de la Universidad de Evora de 1565 a 1891. Estudio histórico y textos inéditos.* Barcelona, Instituto "Luis Vives", 1951. 286 pp. 22 × 14 cm.

Liber Sancti Iacobi. Codex Callixtinus. Traducción por A. Moralejo, C. Torres y J. Feo; dirigida, prologada y anotada por el primero. Madrid, Instituto "Padre Sarmiento" de Estudios Gallegos, 1951. XII-646 pp. 24 × 17 cm.

De la Biblioteca de Autores Cristianos. Alfonso XI, 4. Madrid.

THOMAS AQUINAS: *Summa Theologiae.* Cura Fratrum eiusdem Ordinis. Tomo III, *Secunda Secundae.* Madrid, 1952. XXVIII-1.230 pp., 90 pts.

Del Instituto de Cultura Hispánica. Ciudad Universitaria. Madrid.

DE KONINCK, CHARLES: *De la primacía del bien común contra los personalistas. El principio del orden nuevo.* Traducción de José Artigas. Con una nota preliminar de Leopoldo Palacios. Madrid, 1952. 290 pp. 22,5 × 16 cm.

De Ediciones Morata. Mejía Lequerica, 12. Madrid.

WYRSCH, JAKOB: *La persona del esquizofrénico. Estudios sobre clínica, psicología y modalidad existencial.* Prólogo de Gonzalo R. Lafora. Versión española de Bartolomé Llopis. Madrid, 1952. 220 pp. 21 × 19 cm.

De Editorial Herder. Balmes, 26. Barcelona.

KOCH (A.), S. J.; SANCHO (A.): *Docete. Formación básica del predicador y del conferenciante.* Tomo I, *Dios.* Barcelona, 1952. XXIV-572 pp. 22 × 14 cm.

De Editorial "El Carmen". Iradier, 2. Vitoria.

SABINO DE JESÚS, C. D.: *Santa Teresa de Jesús a través de la crítica literaria.* Vitoria. 412 pp.

De Presses Universitaires de France. Boulevard Saint-Germain, 108. Paris.

BOUSSOLAS, NICOLAS-ISIDORE: *La peur et l'univers dans l'oeuvre d'Edgar Poe. Une métaphysique de la peur.* 1952. 126 pp. 23 × 14 cm.

— — *L'être et la composition des mixtes dans le "Philèbe" de Platon.* 1952. 204 pp. 23 × 14 cm.

BURGELIN, PIERRE: *La philosophie de l'existence de J. J. Rousseau.* 1952. 598 pp. 23 × 14 cm.

CARMICHAEL, LEONARD: *Manuel de Psychologie de l'enfant.* Traduction par M. Bouilly. Préface par René Zazzo. Tomo II, *Développement du langage. Adolescence. Les enfants de primitifs.* 1952. pp. 711 a 1.116, 23 × 14 cm. Tomo III, *Les déficients mentaux et les bien-doués. Psychologie différentielle des sexes,* pp. 1.177-1.674.

CASTELLI, ENRICO: *Le temps harcelant.* Préface de René Le Senne. 1952. 136 pp. 23 × 14 cm.

DARDEL, ERIC: *L'homme et la terre. Nature et réalité géographique.* 1952. 134 pp. 19 × 12 cm.

De P. Lethielleux, editeur. Rue Cassette, 10. Paris (VI).

THOMAS D'AQUIN: *Contra gentiles.* Livre troisième. Texte de l'édition Leonine. Traduction de M. J. Gerlaud, O. P. 1951. 822 pp. 23,5 × 18,5 cm.

De Beauchesne et ses fils. Rue des Rennes, 117. Paris.

D'Halluin, Maurice: *La Mort, cette inconnue.* 2, edit. revue et corrigée par Charles Hederer. 1952. 464 pp. 19 × 12 cm.

Valensin, Albert; Huby, Joseph, S. J.: *Evangile selon Saint Luc.* Traduction et commentaire par ——, ——. 41.ª edic. 1952. 486 pp. 18 × 11,5 cm.

De E. Nauwelaerts. Place Cardinal Mercier, 2. Louvain.

Raeymaeker, L. de: *Le cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Louvain.* Louvain, Publications Universitaires, 1952. 276 pp. 23 × 16 cm.

De L'Edition Universelle. Rue Royale, 53. Bruxelles.

Marc, André, S. J.: *Dialectique de l'affirmation.* Esasi de métaphysique réflexive. Bruxelles, L'Édition Universelle, Paris, Desclée de Brouwer, 1952. 732 pp. 23 × 15 cm.

De Desclée de Brouwer. Quai au Bois, 22. Bruges.

Buytendijk, F. J. J.: *Phénoménologie de la rencontre.* Texte français de Jean Knapp. 1952. 60 pp. 19 × 12 cm.

Thevenaz, Pierre; Pos, Herman J.; Fink, Eugen; Merleau-Ponty, Maurice; Ricoeur, Paul; Wahl, Jean; Van Breda, H. L.: *Problèmes actuels de la phénoménologie.* 1952. 166 pp. 19 × 12 cm.

De Hippolyt-Verlag. Beatrixgasse, 32. Wien III.

Muckenschnabel, W. R. *Charakter und Handschrift. Ein Wegweiser vom Ich zum Du.* Bd. I, *Grundlagen der Graphologie.* 1951. 438 pp. 17 × 12 cm.

De Verlag Felizian Rauch. Innsbruck.

Gutwenger, Engelbert, S. J.: *Wertphilosophie mit besonderer Berücksichtigung des ethischen Wertes.* 1952. 208 pp. 23 × 15 cm.

De Editoria Liviana. Via S. Fermo, 14. Padova.

Atti del VII Convegno di Studi Filosofici Cristiani tra Professori Universitari. Gallarate, 1951. *Estetica.* 1952. 526 pp. 25 × 17 cm.

De Edizioni Morcelliana, Via G. Rosa, 33. Brescia.

Sciacca, Michele Federico: *In spirito e verità. Pensieri e meditazioni.* 1952. 30 6 pp. 22 × 14 cm.

De Editrice Studium. Via Conciliazione, 4 D. Roma.

Stefanini, Luigi. *Personalismo sociale.* 1952. 162 pp. 17 × 11,5 cm.

De Officium Libri Catholici. Piazza Ponte S. Angelo. 28. Roma.

Fejer, Joseph, S. J.: *Theoriae corpusculares typicae in Universitatibus Societatis Iesu saec. XVIII et Monadologia kantiana. Doctrina I. Mangold, G. Sagner, R. J. Boscovich. B. Stattler.* 1951. 70 pp. 24 × 17 cm.

De Hall the Publisher Ltd. 6 Brewer Street. Oxford.

Mallik, B. K.: *Related multiplicity.* 1952. 258 pp. 22 × 14 cm.

De la Universidad Nacional Autónoma. Facultad de Filosofía y Letras. México.

El peligro de la libertad intelectual. Tercer Congreso Interamericano de Filosofía. Mesa redonda de la UNESCO. 1952. 118 pp. 23 × 17 cm.

De Seminario San José. Macao. Via Hongkong.

Contreras, Aloysio M., O. F. M.: *Psychologia.* Denuo edita a Thoma Uyttenbroeck. Hongkong. Franciscan Residence. 436 pp.

REVISTAS EXTRACTADAS

(M. = Madrid, P. = París. R. = Roma.)

	Al-Andalus (M.).
	Anales de la Universidad de Murcia.
Ang	Angelicum (R.).
Ant	Antonianum (R.).
	Arbor (M.).
ArchdFil	Archivio di Filosofia (R.).
ArchPhil	Archives de Philosophie (P.).
ATGran	Archivo Teológico Granadino (Granada).
	Broteria (Lisboa).
CT	La Ciencia Tomista (Salamanca).
	Las Ciencias (M.).
CivCatt	La Civiltà Cattolica (R.).
CyF	Ciencia y Fe (San Miguel. Argentina).
	Dialectica (Neuchâtel).
DivTh(Fr)	Divus Thomas (Freiburg. Suiza).
DivTh(P)	Divus Thomas (Piacenza).
EstEcles	Estudios Eclesiásticos (M.).
EstFranc	Estudios Franciscanos (Barcelona).
	Filosofia (Torino).
GiordiMet	Giornale di Metafisica (Génova).
Greg	Gregorianum (R.).
JournPhil	The Journal of Philosophy (New York).
JournSymLo	The Journal of Symbolic Logic (Province, R. I. EE. UU.).
LavalThPh	Laval Théologique et Philosophique (Québec).
TheModSch	The Modern Schooiman (St. Louis. EE. UU.).
NouvRevTh	Nouvelle Revue Théologique (Louvain).
PhilNat	Philosophia Naturalis (Schlehdorf a. Kochelsee. Alemania).
	Philosophia (Mendoza. Argentina).
PhilMag	The Philosophical Magazine (London).
PhilPhenRe	Philosophy and Phenomonogical Research (Buffalo).
PhilRev	The Philosophical Review (New York).
PhilSc	Philosophy of Science (Baltimore).
RazFe	Razón y Fe (M.).
RevEspPed	Revista Española de Pedagogía (M.).
RevEspTeol	Revista Española de Teología (M.).
RevEspir	Revista de Espiritualidad (M.).
RevEstPol	Revista de Estudios Políticos (M.).
RevdeFil	Revista de Filosofía (M.).
RevdeFil(Ch)	Revista de Filosofía (Santiago de Chile).
RevFilos	Revista Filosófica (Coimbra).
RevIdEst	Revista de Ideas Estéticas (M.).
RevPortFil	Revista Portuguesa de Filosofía (Braga).
RevPsGenApl	Revista de Psicología General y Aplicada (M.).
RevUnivBA	Revista de la Universidad de Buenos Aires.
RevIntPhil	Revue Internationale de Philosophie (Bruxelles).
RevMetMor	Revue de Métaphisique et de Morale (P.).
RevPhilLo	Revue Philosophique de Louvain.
RevPhilFrEtr	Revue Philosophique de la France et de l'Etranger (P.).
RevScPhTh	Revue de Sciences Philosophique et Théologiques (Le Saulchoir)
RevUnOtt	Revue de la Université d'Ottawa (Canadá).
RivFil	Rivista di Filosofia (Torino).
RivFilNeos	Rivista di Filosofia Neoscolastica (Milano).
	Sapientia (La Plata. Argentina).
	Sapienza (R.).
	Scholastik (Frankfurt/Main).
	Sophia (R.).
	Teoresi (Messina).
UnivCatBol	Universidad Católica Bolivariana (Medellín. Colombia).
VV	Verdad y Vida (M.).
ZeitfphF	Zeitschrift für philosophische Forschung (Schlehdorf a. Kochelsee. Obb. Alemania).

GIORNALE DI METAFISICA

RIVISTA BIMESTRALE DI FILOSOFIA

Director: Michele F. Sciacca

ADMINISTRACION: **Società Editrice Internazionale.** - Corso Regina Margherita, 176 Torino (109). - ITALIA.

CENTRO DE SUSCRIPCIONES PARA ESPAÑA: **Sociedad General Española de Librería.** - Evaristo San Miguel, 9. - MADRID.

TEORESI

RIVISTA DI CULTURA FILOSOFICA

Director: Vincenzo La Via

ADMINISTRACION: Via Concezione, 8. - MESINA (Italia).

CIENCIA Y FE

PUBLICACION TRIMESTRAL DE LAS FACULTADES DE FILOSOFIA Y TEOLOGIA DEL COLEGIO MAXIMO DE SAN JOSE

San Miguel (F. C. N. G. S. M.) **República Argentina**

SAPIENTIA

REVISTA TOMISTA DE FILOSOFIA (Trimestral)

Director: Octavio Nicolás Derisi.

Trabajos monográficos, notas, textos, bibliografía. - Colaboran los mejores tomistas argentinos y extranjeros.

DIRECCION: **Seminario Mayor "S. José"**, 24, 65 y 66. - LA PLATA (Rep. Argentina).

ADMINISTRACION: **Sr. E. M. Lagos. Grupo de Editoriales Católicas.** - Viamontes, 525. - BUENOS AIRES (Rep. Argentina).

SUSCRIPCION ANUAL: 10 p. a. Número suelto, 3 p. a.

PHILOSOPHIA

Publicada por la FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO (Mendoza, República Argentina).

Director: Juan R. Sepich.

DIRECCION Y ADMINISTRACION: Rivadavia, 40. - MENDOZA (Rep. Argentina).

PHILOSOPHIC ABSTRACTS

La revista trimestral de filosofía *Philosophic Abstracts*, publicada esporádicamente desde 1939, ha sido reorganizada recientemente y aparece ahora con toda regularidad. La revista ofrece extractos breves y objetivos de las obras de filosofía y de sus ramas afines, publicadas en el mundo entero.

Mr. H. F. Tecoz ha aceptado la dirección de la revista para Europa, a fin de crear una red completa de corresponsales.

Bajo su nueva forma, la revista cuenta con la cooperación de los editores, y espera prestar óptimos servicios a los profesores y estudiantes y, en general, a todos los interesados en las cosas del espíritu.

Las suscripciones y anuncios se han de enviar al editor de *Philosophic Abstracts*: Russell F. Moore Co. Inc. 475 Fifth Avenue, New York, 17, N. Y., EE. UU.

Los libros para recensión en *Philosophic Abstracts* se han de enviar a Mr. H. F. Tecoz. "Heuvelhoeve", Den Dolder. Holanda.